ARISTOTELIS, ALEXANDRI APHRODISIENSIS,
PLOTINI, THEMISTII, AVERROIS,
ALBERTI MAGNI, SANCTI THOMAE AQUINATIS,
SIGERI DE BRABANTIA

DE UNITATE INTELLECTUS

Fragmenta sive libri

ARISTOTEL, ALEXANDRU DIN AFRODISIA,
PLOTIN, THEMISTIUS, AVERROES,
ALBERT CEL MARE, SF. TOMA DIN AQUINO,
SIGER DIN BRABANT

DESPRE UNITATEA INTELECTULUI

Fragmente sau tratate

Traducere, tabel cronologic, note și postfață
de ALEXANDER BAUMGARTEN

EDITURA IRI
București, 2000

Redactor. SABINA DORNEANU
Concepţia grafică a copertei colecţiei: VENIAMIN & VENIAMIN
Tehnoredactor: LILIANA KIPPER

ALEXANDER BAUMGARTEN (n. 16 octombrie 1972) este licenţiat în filosofie (1995) şi filologie clasică (1997) al Universităţii „Babeş-Bolyai" şi doctorand în filosofie al Universităţii din Bucureşti cu o teză despre *Problema Unului în descendenţă platonică*. În prezent, este preparator şi predă filosofia medievală la Departamentul de filosofie al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj. A tradus în limba română: **Sf. Anselm din Canterbury**, *Proslogion* (1996, Editura „Biblioteca Apostrof", Cluj), *Monologion* (1998, Editura „Biblioteca Apostrof", Cluj), **Sf. Toma din Aquino**, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor* (1998, Editura „Decalog", Satu Mare), ***, *Despre eternitatea lumii* (1999, Editura IRI, Bucureşti).

ISBN: 973–9437–52–4

„Pe vremea când tocmai devenisem bacalaureat, l-am văzut pe un mare magistru care era la Paris: dorind să țină partea Comentatorului, el era de părere că omul nu are înțelegere decât în măsura în care cerul are înțelegere; omul înțelege deoarece motorul cerului înțelege, căci acel intelect separat este cel care deține înțelegerea."

Aegidius din Roma, *Comentariul la Cartea Sentințelor a lui Petru Lombardul*, II, disp. 17

CUPRINS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Această carte reprezintă dosarul unei polemici purtate la sfârșitul secolului al XIII-lea la Universitatea din Paris, în contextul ascensiunii averroismului latin și a dublei sale cenzuri de către episcopia Parisului, în anii 1270 și, respectiv, 1277. Polemica are în vedere o problemă care ține atât de istoria filosofiei cât și de filosofia sistematică: cum putem gândi unicitatea și nemurirea individuală a sufletului? Publicarea acestui dosar de texte privind polemica dusă în jurul ideii că ar exista un unic intelect pentru toți oamenii reprezintă un al doilea volum pe care am fericita șansă să îl public în limba română, după volumul care a expus dosarul polemicii purtate în jurul tezei eternității lumii, apărut în colecția Cogito a Editurii IRI, în luna ianuarie a anului 1999. Presupoziția teoretică a publicării acestor două volume o reprezintă faptul că cele două teze (eternitatea lumii și unitatea intelectului) constituie două ipostaze ale unei paradigme unice de cunoaștere. Aceasta are ca teză centrală existența unui cer inteligibil, moștenit din gândirea greco-arabă de inspirație peripatetică și neoplatonică.

Dacă, pentru această paradigmă, cerul vizibil și cel inteligibil erau în legătură, atunci acest fapt putea conduce la ideea eternității lumii, a unității intelectului și a destinului astral. Dacă, pe de altă parte, revoluția cosmologică a modernității a desființat concepția antică despre cerul sensibil, a cărei expresie predominantă a fost sistemul ptolemaic, este de datoria istoricului filosofiei să clarifice maniera în care, dincolo de cerul sensibil, cerul inteligibil a putut supraviețui în modernitate, ducând cu sine grupul de probleme proprii: individuarea incompletă a sufletului, problema intersubiectivității, a apercepției, a constituirii sensului cunoașterii etc.

Sursele pe care le-am tradus în acest volum nu acoperă întreg dosarul problemei, dar îi surprind, cred, cele mai importante articulații,

completate în studiul așezat ca postfață. Am tradus câteva fragmente fundamentale din *Despre suflet* al lui Aristotel, urmând ediția *Aristoteles graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri*, Berlin, 1831, vol. I. Fragmentul din Plotin, *Enneade*, IV, 9, urmează ediția lui Emile Bréhier (Plotin, *Ennéades*, texte établi et traduit par Emile Bréhier, Paris, Société d'édition „Les Belles Lettres", Paris, 1927, pp. 321–325).

Pentru Alexandru din Afrodisia, am ales fragmentul *De intellectu — Despre intelect*, din suplimentul la tratatul său despre suflet. Indiferent de autenticitatea acestei lucrări, este important pentru polemica noastră faptul că atât în mediul arab cât și în cel latin acest text a reprezentat opinia Exegetului, și el a constituit un tratat separat. Din acest motiv am preferat varianta latină a lui Gerardus din Cremona, preluată de la Gabriel Théry, O.P., *Autour du décret de 1210 — II — Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir, Kain, 1926. Față de această ediție, mi-am permis o numerotare a paragrafelor, pentru ușurința citărilor ulterioare.

În ceea ce îl privește pe Themistius, am preferat, în locul textului grecesc original, să reiau pentru fragmentul pe care l-am tradus versiunea latină a lui Guillaume din Moerbeke, contemporan cu Sf. Toma din Aquino, publicată într-o ediție critică de G. Verbeke (Thémistius, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke*, édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas par G. Verbeke, Louvain-Paris, 1957, pp. 223–236), datorită faptului că varianta latină poate prezenta mai mult interes decât textul grecesc pentru polemica unității intelectului în conflictul universitar parizian. Textul ales reprezintă un fragment substanțial din comentariul lui Themistius la Aristotel, *Despre suflet*, III, 5, iar majoritatea pasajelor citate din Themistius de Sf. Toma din Aquino în *Despre unitatea intelectului* aparțin acestui fragment.

Pentru Averroes, am folosit ediția *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, 1953. Paginile de la care am tradus fragmentele de comentariu figurează alături de fiecare text, iar în notele care fac trimitere la acest comentariu am specificat întotdeauna și pagina celei mai recente traduceri franceze (Averroes, *L'intelligence et la pensée — Grand commentaire du De anima*, livre III, 429a 10–435b 25, traduction, introduction et notes par Alain de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1998).

Tratatul lui Albert cel Mare *Despre cincisprezece probleme* a fost scris în anul primei liste de propoziții averroiste cenzurate de episcopul Tempier (1270). El reprezintă o corespondență a lui Albert cu călugărul Aegidius din Lessen. Tratatul aduce o notă aparte în volumul de față, deoarece nu toate cele cincisprezece capitole ale tratatului se referă la problema unității intelectului: unul se referă la problema eternității lumii, iar câteva la problema destinului. Am preferat cu toate acestea să traduc integral tratatul pentru mai multe motive: el prezintă întreaga paradigmă peripatetică în moștenire averroistă (deși polemizează cu ea), el conține lista tuturor propozițiilor condamnate de Tempier în anul 1270 (cărora li se adaugă ultimele două „probleme" ale tratatului), ponderea problemelor legate de intelect în tratat este majoritară și, în fine, este prima lucrare integrală a lui Albert cel Mare tradusă în limba română. Am folosit pentru traducere ediția lui Bernhardus Geyer în Alberti Magni Opera, vol. XVII/1, continens *De unitate intellectus, De XV problematibus, Problemata determinata et De fato*, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorf, 1975, pp. 31–44.

Pentru tratatul Sfântului Toma din Aquino, scris în același an 1270, tradus aici integral, am folosit ediția *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, vol. III, curante Roberto Busa S.J., Stuttgart–Bad–Canstatt, 1980, pp. 577–583, iar confruntarea textului am făcut-o cu traducerea franceză pregătită de Alain de Libera (*Contre Averroès*, Paris, 1994) și cu traducerea maghiară a lui Borbély Gábor (*Az értelem egysége*, Budapest, 1993). Numerotarea paragrafelor tratatului tomist urmează ediția *Sancti Thomae Aquinatis tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, curavit L.W. Keeler, Pontificia Universitas Gregoriana, textus et documenta, series Philosophica, 12, Roma, 1936. Am mai tipărit o versiune românească a acestui tratat la Editura „Decalog" din Satu-Mare în anul 1997. Față de acea versiune, am corectat un număr de lipsuri de culegere și tipar.

La acești autori am adăugat două fragmente semnificative din Siger de Brabant (după Bernardo Bázan, Siger de Brabant — *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Philosophes médiévaux — XIII, Louvain — Paris, 1972).

În traducere, am folosit pentru termenul latin *intellectus*, corespondent grecescului νοῦς, termenul de „intelect". El are sensul de gândire, rațiune în general. Pentru termenul *intellectum*, corespondent grecescului νοητόν, am folosit expresia „lucru înțeles". Termenul are sensul de concept, gând,

obiect actual al gândirii. Deși uneori este sinonim cu *intelligibilis*, ultimul termen are uneori sensul de obiect posibil al gândirii.

Tabelul cronologic este asemănător cu cel conceput pentru volumul *Despre eternitatea lumii*, întrucât *corpus*-ul de probleme este înrudit, iar contextul istoric este comun. Pentru autorii citați în diferite texte am făcut trimitere la ediții de referință, iar în cazurile în care aceste ediții nu mi-au fost accesibile direct, am menționat volumul intermediar.

Am elaborat o parte din acest volum în cadrul unui stagiu de pregătire la Universitatea din Geneva, în cadrul acordului de colaborare dintre Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj și Universitatea din Geneva. Îi sunt recunoscător distinsului profesor Alain de Libera pentru îndrumarea și observațiile atente aduse studiului care încheie acest volum și pentru bibliografia oferită. Îi mulțumesc prietenului Andrei Bereschi pentru lectura atentă a manuscrisului întreg și pentru discuțiile pe care le-am purtat cu el pe marginea tezelor acestei cărți, fără de care ea nu ar fi avut niciodată forma actuală.

Al. Baumgarten

PRESCURTĂRI ȘI SEMNE CONVENȚIONALE:

ADHLMA = Archives d'histoire littéraire du Moyen Âge
DAM = ***, Despre eternitatea lumii, ed. IRI, București, 1999 (De Aeternitate Mundi)
PL = Patrologiae cursus completus, series latina
RPL = Revue Philosophique de Louvain
RSPT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RTAM = Recherches de théologie ancienne et médiévale
< , > = întregiri ale textului românesc pentru fluența textului
[,] = întregiri ale editorilor în textele originale
Trimiterile bibliografice notează numele autorului, anul și pagina (referința completă situându-se în bibliografia de la sfârșitul volumului). Când autorul lipsește din bibliografia finală, am notat datele complete ale trimiterii.

TABEL CRONOLOGIC

1210 — Condamnarea tratatelor lui Amaury din Bêne, David din Dinant, la Paris, conține o interdicție asupra unor texte aristotelice proaspăt traduse în limba latină ca un indiciu al circulației lor în epocă: *„Nici cărțile lui Aristotel despre filosofia naturală și nici comentariile la ele să nu se citească la Paris în public sau în taină, iar acest lucru sub pedeapsa excomunicării*"[2].

1215 — După ce o parte din operele aristotelice fuseseră traduse în limba latină la începutul secolului al XIII-lea, Robert din Courçon, trimis papal, interzice predarea la Paris a *Fizicii* și *Metafizicii* lui Aristotel. Viitoarea Universitate funcționa asemeni unei asociații de studenți și profesori. Asociația este denumită într-un document oficial *universitas magistrorum et scholarium*. Interdicția nu viza încă un grup determinat de teze care au putut pătrunde sau naște mai târziu în mediul latin prin studiul *Corpus*-ului aristotelic tradus întâi din arabă, apoi din greacă, așa cum se va întâmpla în edictele episcopului Étienne Tempier de la sfârșitul secolului al XIII-lea.

1220 — Papa Honorius al III-lea îi ajută pe dominicani și pe franciscani să se stabilească la Paris și stăruie pe lângă profesorii parizieni ca acești călugări să poată preda în ceea ce urma să devină Universitatea din Paris. A preda teologia la Universitatea din Paris echivalează cu recunoașterea teologiei ca știință: problema va naște dispute intense de care se leagă indirect un opuscul al Sfântului Bonaventura (*Despre reducerea artelor la teologie* — scris înainte de 1270) și întreaga temă a „dublului adevăr" de care au fost

acuzați averroiștii latini în *Despre unitatea intelectului*, § 123 de către Sf. Toma din Aquino.

1224/5 — Se naște, la castelul de la Roccasecca, Toma din Aquino.

1225-30 — La curtea sa din Sicilia, împăratul Frederic al II-lea de Hohenstaufen dispune traducerea în limba latină a comentariilor lui Averroes (1126–1198) la scrierile lui Aristotel. Traducătorii sunt Mihail Scotus și Hermann Germanicus. Din acest moment putem considera că are loc „debutul celui dintâi averroism latin"[3].

1231 — Papa Grigorie al IX-lea recunoaște ca legală Universitatea din Paris, conferindu-i o oarecare autonomie față de episcopie, prin celebra bulă *Parens scientiarium*.
— Împăratul Frederic al II-lea oferă traducerile realizate din Averroes Universității din Bologna, important centru al averroismului latin ulterior. Gestul va marca destinul filosofiei occidentale ulterioare, cu toată rezistența franciscanilor și cu toată prudența dublată de curiozitate a dominicanilor față de corpusul textelor grecești și arabe. Gestul va declanșa tensiunile universitare ale sfârșitului de secol de la Universitatea din Paris.

1255 — 16 martie. Facultatea de Arte din Paris recomandă predarea lui Aristotel în mediul universitar. *Filosoful* este definitiv și în mod oficial acceptat la Paris.

1256/7 — Reprezentanți ai germanilor dominicani dispută la curtea papală o problemă decisivă și delicată pentru întreg învățământul universitar parizian: le este oare permis călugărilor cerșetori (franciscani, dominicani, augustinieni) să predea la Universitate? La Anagni, unde curia papală era retrasă, dominicanii triumfă diplomatic. Aici prezintă Albert cel Mare o primă formă a argumentelor pe care le va îndrepta contra tezei unității intelectului în forma unui viitor tratat.

1263 — Probabil în acest an, regele Manfred, fiul lui Frederic al II-lea de Hohenstaufen, face o donație de noi traduceri din Averroes și din alți autori arabi și, probabil, greci, Facultății de Arte a Universității din Paris. Scrisoarea care

însoţeşte donaţia face un elogiu filosofiei universitare pariziene şi progresului studiilor matematice, logice şi filosofice[4].
— La îndemnul papei Alexandru al IV-lea (1254–1261), Albert cel Mare deschide polemica în jurul problemei unităţii intelectului cu tratatul *De unitate intellectus*, a cărui poziţie, pur teoretică, nu atacă direct comentariile lui Averroes. Acest atac va fi desfăşurat de Albert abia în *Summa* sa, după anul 1270, şi în tratatul *Despre cincisprezece probleme*, deci după ce Sf. Toma din Aquino îşi făcuse cunoscută poziţia, sau cel mult simultan cu el.

1265-67 — Între aceşti ani, Siger din Brabant începe să îl comenteze pe Aristotel la Facultatea de Arte din Paris. Este posibil ca tratatul *Quaestiones in tertium De anima* să fi cunoscut în acest an o primă redactare. El susţine existenţa unui singur intelect în toţi oamenii, precum şi faptul că acest lucru rezultă din textele despre suflet ale lui Aristotel.

1267 — 13 martie. În cea de-a doua predică din Postul Paştelui, Sf. Bonaventura se pronunţă împotriva tezei unităţii intelectului[5].
— Guillaume din Moerbeke traduce în limba latină tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel. De această traducere se va servi Sf. Toma din Aquino în *Comentariul* său. Guillaume din Moerbeke traduce în acelaşi an *Comentariul* lui Themistius la scrierea aristotelică, citat în tratatul Sfântului Toma.

1268 — 17 decembrie. Guillaume din Moerbeke încheie traducerea unui fragment din comentariul lui Ioan Filopon la *Despre suflet*, intitulat *De intellectu*.

1269 — 19 ianuarie. Reluându-se un decret al papei Grigorie al IX-lea, Aristotel este interzis în Universitatea din Paris. La foarte puţin timp după aceasta, Sf. Toma revine din Italia la Paris, unde predă şi comentează operele lui Aristotel până în anul 1272.
— (după B. Bázan; dar după R.A. Gauthier: 1265) Siger din Brabant ţine un curs la Universitatea din Paris, rezumat în lucrarea care va agita spiritele catolice, *Quaestiones in tertium De anima*. El afirmă că există, chiar după părerea lui Aristotel, un singur intelect pentru toţi oamenii, care este

adevăratul autor al gândurilor, în vreme ce omul „nu înțelege". Este foarte probabil ca tradiția averroistă să fi fost receptată de mediul clerical drept un pericol chiar înaintea scrierii lui Siger, fie prin textele lui Averroes, în mod nemijlocit, fie prin cursurile lui Siger din Brabant de la Facultatea de Arte, de vreme ce tratatul despre unitatea intelectului al lui Albert cel Mare fusese scris cu 6 ani în urmă

1270 — 10 decembrie. Ca urmare a tratatului *De unitate intellectus contra averroistas*, scris de Sf. Toma din Aquino, iar apoi a unui text scris de Albert cel Mare, intitulat *Despre cincisprezece probleme* (care conțin de fapt toate condamnările ulterioare, drept răspuns la tot atâtea întrebări formulate de călugărul dominican Aegidius din Lessen), episcopul Parisului, Étienne Tempier, intervine în polemica universitară și condamnă principalele teze ale averroismului latin, într-un edict privind primele 13 propoziții din scrierea lui Albert. Între acestea, cele privind unitatea intelectului sunt primele două. Ultimele două, cele care apăreau, în plus față de edictul lui Tempier, în scrierea lui Albert, au legătură atât cu Siger din Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, cât și cu două teze tomiste, anume problema unității formei substanțiale și a simplității substanței angelice[6].

1271/2 — Siger din Brabant scrie tratatul *De intellectu*, în care susține în continuare principalele teze ale averroismului latin. Extrase din acest tratat ni s-au păstrat în lucrarea omonimă a lui Agostino Nifo din Padova (1473–1546).

1272 — După ce, la 1 aprilie, universitarilor li se interzice de către episcopie tratarea problemelor care contravin credinței creștine, conflictul cunoaște un aspect administrativ: „universitarii" se separă, astfel încât Facultatea de Arte, care îl sprijină pe Siger, își alege un nou rector.

1273 — Siger compune un nou tratat, *Quaestiones de anima intellectiva*, în care își reafirmă tezele și polemizează în mod deschis cu Sf. Toma.

1274 — 7 martie. În drum către Conciliul de la Lyon, moare în mănăstirea cisterciană de la Fossanova Sf. Toma din Aquino.

1275 — 7 martie. Petrus din Auvergne, cel căruia îi aparține finalul comentariului tomist la *De coelo et mundo* al lui Aristotel, este numit de un trimis papal rector al Universității din Paris, unificată după sciziunea produsă de partizanii lui Siger.

Aegidius din Roma scrie, împotriva tezelor averroiste, tratatul *De plurificatione intellectus possibilis*.

1276 — 2 septembrie. Printr-un edict oficial, sunt interzise adunările averroiștilor. Siger scrie un comentariu la celebra *Liber de causis*, în care mărturisește obscuritatea aporiilor legate de intelect, precum și posibilitatea ca Aristotel să se fi înșelat în opiniile sale.

1277 — 18 ianuarie. Papa Ioan al XXI-lea îi scrie lui Étienne Tempier să verifice dosarul ereziilor universitare și să alcătuiască un raport al acestora. Ioan al XXI-lea, papă din anul 1275, este același cu Petrus Hispanus, autorul celebrei lucrări *Summulae logicales*, papă a cărui orientare avicenniană, ale cărui comentarii la Aristotel, al cărui „remarcabil sincretism al teoriei augustiniene a iluminării cu teoria avicenniană a emanării inteligențelor"[7] îi conferă un ton de originalitate, îndepărtându-l totuși considerabil de poziția dogmei creștine.

— 7 martie. Episcopul Étienne Tempier revine cu o nouă listă, de 219 propoziții condamnate, care vizează o cenzură a peripatetismului în general, pe tot teritoriul episcopatului său, mai degrabă decât numai a averroiștilor. Dintre acestea, franciscanii obțin și condamnarea a numeroase teze tomiste de inspirație peripatetică[8].

— Robert Kilwarby, el însuși aparținând ordinului dominican și episcop de Canterbury, condamnă 30 de propoziții de logică, gramatică, filosofia naturii, dintre care trei atacă doctrina tomistă a unicității formei substanțiale. Ordinul dominican reacționează, trimițând în Anglia doi călugări pentru a dizolva conflictul apărut în cadrul ordinului. Dominicanii, din acest moment, vor lua întotdeauna apărarea tomismului.

1284 — Moare la Orvieto, ucis de un călugăr fanatic (probabil propriul secretar), acuzat ca eretic de curia papală, Siger

din Brabant. Franciscanul Johannes Peckham, fost profesor la Universitatea din Paris în jurul anilor 1270, apoi la Oxford și, în fine, Robert Kilwarby, urmașul său, întăresc condamnările predecesorului său, ca arhiepiscop de Canterbury.

1285 — Papa Honorius al IV-lea cere o reexaminare a propozițiilor condamnate de Tempier, iar magiștrii parizieni declară lipsa oricărei erori în tezele tomiste condamnate.

1291 — Hillel ben Samuel din Verona traduce în limba ebraică primul capitol din tratatul lui Toma din Aquino, *De unitate intellectus...*

1310 — Iulie. Raymundus Lullus se pronunță împotriva unității intelectului în *Liber reprobationis aliquorum erroris Averrois*, la Paris.

1323 — La Avignon, Toma din Aquino este sanctificat de papa Ioan al XXII-lea (1316–1334).

1325 — Étienne de Bourret, noul episcop al Parisului, retrage condamnarea acelor teze care priveau tomismul, dintre cele condamnate de Tempier.

1482 — Nicoletto Vernia, unul dintre reprezentanții averroismului tardiv, scrie tratatul *De divisione philosophiae*, în care, așa cum remarcă Alain de Libera[9], susține existența sufletului în raport cu corpul în analogie cu raportul dintre motorul lucrului mișcat și lucrul mișcat. Aceasta înseamnă că obiecția tomistă viza în profunzime averroismul ca pe un platonism extrem[10], deoarece excluderea omului de la actul gândirii ca subiect al ei, considerarea lui eventuală ca *medium* al gândirii, revin la o desconsiderare a corporalității, care nu mai participă la actul ființării umane decât ca un simplu mișcat de către mișcătorul său — sufletul. Ori, acest lucru este deja contrar tezei aristotelice a sufletului ca act prim al corpului natural dotat cu organe.

1509 — Cajetanus publică la Florența un comentariu la tratatul aristotelic *De anima*, în care abandonează exegeza tomistă și arată că Aristotel însuși ar fi susținut nemurirea sufletului în sens colectiv și nu personal, formulând în acest sens un reproș aristotelismului.

Note

[1] Folosim ca date pentru alcătuirea acestui tabel cronologic datele oferite de ediţiile menţionate în bibliografie ale tratatului tomist, alcătuite de Borbély Gábor (1993), Alain de Libera (1994), *Dictionnaire de Théologie catholique* (cf. *Siger de Brabant*, *Thomas d'Aquin*, *Averroïsme*), E. Bréhier, *La philosophie du Moyen Âge*, ed. Albin Michel, 1949, E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, 1995; F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain–Paris, 1966.

„*Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto et hoc sub pena excommunicationis inhibemus*" — H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, nr. 11, Paris, 1889, p. 70.

[3] Pentru cronologia averroismului şi data pătrunderii sale la Universitatea din Paris, vezi R. A. Gauthier, *Notes sur les débuts (1225–1240) du premier „averroïsme"* în RSPT, nr. 66, 1982, pp. 321–374, în care autorul analizează tratatele în care Averroes şi, deopotrivă, Aristotel sunt citaţi, dovedind că nu putem credita ipoteza unui averroism latin prezent la Paris înainte de 1225. Documentele analizate sunt: scrisoarea lui Manfred, fiul regelui Frederic, *Summa* lui Roland din Cremona, anonimul *Despre suflet şi potenţele sale*, anonimul *Despre potenţele sufletului*, tratatul *Despre univers* al lui Guillaume din Auvergne. Mai mult, R. A. Gauthier este de părere că ar putea fi vorba de două etape distincte ale averroismului, una în care tezele eternităţii lumii şi unităţii intelectului sunt absente (până în anul 1250) şi a doua, în care aceste teze sunt manifeste. Ipoteza lui R. A. Gauthier are importanţă numai dacă credităm ideea că tezele unităţii intelectului, eternităţii lumii, determinismului astral şi cerului inteligibil sunt invenţii ale averroismului latin. Dacă însă se poate dovedi o latenţă a acestor teze, caracteristică premodernităţii, atunci împărţirea propusă nu are relevanţă pentru istoria filosofiei. Pentru aceeaşi cronologie, dar pentru o opinie diferită asupra autenticităţii scrisorii regelui Manfred, cf. R. de Vaux, *La première entrée d'Averroes chez les Latins*, RSPT, 1933.

[4] Pentru scrisoarea lui Manfred, redată integral, cf. Gauthier, *op. cit.*, pp. 323–324.

[5] Predicile acestui an vor fi strânse de Sf. Bonaventura în lucrarea *Collationem de decem praeceptis* (cf. *Opera omnia*, ed. Quarrachi, 1891, vol. V, pp. 505–531).

[6] Pentru Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Humanitas, 1995, p. 516, discuţia dintre Aegidius din Lessen şi Albert cel Mare este posterioară decretului din 10 decembrie 1277. Pentru sursele celor două teze ultime din textul lui Albert, cf. F. van Steenberghen, *Le De XV problematibus d'Albert le Grand*, în *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, pp. 436–439, care fixează textul între 1273–1276, iar cel mai recent editor al textului (Bernhardus Geyer) propune anul 1270 pentru redactare.

[7] M. Grabmann, citat de É. Gilson, *op. cit.*, p. 513.

[7] Cf. DAM, cu traducere în limba română a tuturor tezelor, pp.198–229

[8] Cf. Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, ed. Amarcord, Timişoara, 1997, p. 265

[9] Cf. Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului*, § 109.

Αριστοτέλους

Περὶ ψυχῆς, Β (412a 3–413a 10)

[1.] Τὰ μὲν δὴ ὑπὸ τῶν πρότερον παραδεδομένα περὶ ψυχῆς εἰρήσθω· πάλιν δ' ὥσπερ ἐξ ὑπαρχῆς ἐπανίωμεν, πειρώμενοι διορίσαι τί ἐστι ψυχὴ καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς. λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μέν, ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. οὐσίαι δὲ μάλιστ' εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικά· ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί.

Τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ' οὐκ ἔχει· ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν. ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη. ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα καὶ τοιόνδε, ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἡ ψυχή· οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ' δ' οὐσία ἐντελέχεια· τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσίς ἐστιν, ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη. διὸ ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

Τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. [ὄργανα δὲ καὶ τὰ τῶν φυτῶν μέρη, ἀλλὰ παντελῶς ἁπλᾶ, οἷον τὸ φύλλον περικαρπίου σκέπασμα, τὸ δὲ περικάρπιον καρποῦ· αἱ δὲ ῥίζαι τῷ στόματι ἀνάλογον· ἄμφω γὰρ ἕλκει τὴν τροφήν.] εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν,

Aristotel

Despre suflet, II (412a 3–413a 10)

[1.] Să lăsăm deoparte cele transmise de înaintași despre suflet. Să plecăm iar de la început, străduindu-ne să delimităm ce este sufletul și care ar fi cea mai generală definiție cu privire la el. Noi spunem că substanța este un gen anume între cele ce sunt, iar un <sens> al ei este materia, care în sine nu este un individual. Un altul este forma și specia, potrivit cu care se rostește individualul. Al treilea este cel <realizat> din acestea. Materia este potență, iar specia este act (și aceasta în două sensuri: ca o știință și ca exercițiul ei actual)[1]. În cea mai mare măsură corpurile par să fie substanțe, iar din acestea <mai ales> cele naturale. Căci acestea sunt principiile celorlalte.

Dar, dintre corpurile naturale, unele au viață, altele nu au. Numim viață hrănirea prin sine și creșterea și descreșterea. La fel, întregul corp natural care ia parte la viață este substanță, în sens de substanță compusă. Deoarece corpul este ceva anumit care are viață, <înseamnă că> nu el ar fi sufletul. Corpul nu face parte dintre cele <rostite> despre subiect, ci mai degrabă el este ca subiect și materie. Așadar este necesar ca sufletul să fie substanță ca specie[2] a corpului natural având ca potență viața. Iar substanța este act, așadar act al unui asemenea corp. El se spune în două feluri: ca știință și ca exercițiul ei actual. Este astfel clar că <sufletul> este ca o știință. Căci somnul și veghea sunt stări ale sufletului, iar veghea intră în analogie cu exercițiul actual al științei, pe când somnul cu faptul de a avea <știința>, dar fără a o pune în act. Știința, în sensul devenirii, este primordială, în cazul aceluiași <individ>. De aceea, sufletul este actul prim al corpului natural având ca potență viața.

Așa este acela care deține organe. Organe sunt și părțile plantelor, dar cu totul simple, ca frunza care cuprinde învelișul fructului, sau ca învelișul care cuprinde fructul. Rădăcinile corespund gurii, căci amândouă caută hrana. Dacă însă trebuie să spunem ceva general despre

εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ἡ ὕλη· τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχειά ἐστιν.

Καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστιν ἡ ψυχή· οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῳδὶ σώματι, καθάπερ εἴ τι τῶν ὀργάνων φυσικὸν ἦν σῶμα, οἷον πέλεκυς· ἦν μὲν γὰρ ἂν τὸ πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο· χωρισθείσης δὲ ταύτης οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ἦν, ἀλλ' ἢ ὁμωνύμως, νῦν δ' ἔστι πέλεκυς. οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδί, ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.

Θεωρεῖν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν δεῖ τὸ λεχθέν. εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον [ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως], ἧς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμός, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος.

Δεῖ δὴ λαβεῖν τὸ ἐπὶ μέρους ἐφ' ὅλου τοῦ ζῶντος σώματος· ἀνάλογον γὰρ ἔχει ὡς τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, οὕτως ἡ ὅλη αἴσθησις πρὸς τὸ ὅλον σῶμα τὸ αἰσθητικόν, ᾗ τοιοῦτον. ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον· τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα. ὡς μὲν οὖν ἡ τμῆσις καὶ ἡ ὅρασις, οὕτω καὶ ἡ ἐγρήγορσις ἐντελέχεια, ὡς δ' ἡ ὄψις καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου, ἡ ψυχή· τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν· ἀλλ' ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, κἀκεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ζῷον. ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν. οὐ μὴν ἀλλ' ἔνιά γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας.

Ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ [ἢ] ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου. τύπῳ μὲν οὖν ταύτῃ διωρίσθω καὶ ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς.

întregul suflet, el ar fi actul prim al corpului natural dotat cu organe. Şi, din acest motiv, nu este nevoie să se cerceteze dacă sufletul şi corpul sunt una, aşa cum <nu cercetăm dacă> ceara <este una> cu amprenta <din ea>, şi nici <nu cercetăm> în întregime fiecare materie şi pe acela a cărui materie este. Căci unul şi fiinţa se spun în mai multe sensuri, dintre care cel mai important este actul.

Aşadar, s-a arătat în sens universal ce este sufletul: substanţă în sens de formă. Aceasta înseamnă ceea ce era pentru a fi[3] pentru un anumit corp, aşa cum corpul ar fi, dintre instrumente (de pildă, un topor), cel natural. Căci ceea ce era pentru a fi topor, sau esenţa acestuia, este şi acest suflet. Dacă însă acesta ar fi fost separabil, nu mai era atunci un topor decât prin omonimie. Dar el, de fapt, este un topor. Căci sufletul nu este forma şi ceea ce era pentru a fi al unui anumit corp, ci al unui asemenea corp *natural*, care are în el însuşi principiul mişcării şi al stării.

Însă ceea ce am spus trebuie cercetat pe părţi. Dacă ochiul era un vieţuitor, sufletul era vederea lui. Aceasta este esenţa ochiului, adică <substanţă> în sens de formă. Ochiul este materia vederii; dacă însă această <vedere> lipseşte, ochiul nu mai este <ochi> decât prin omonimie, ca şi ochiul de piatră şi cel desenat.

Ceea ce <s-a spus> despre părţi trebuie reţinut cu privire la întregul corp vieţuitor. Felul în care se raportează o parte la o <altă> parte[4] este acelaşi cu felul în care întreaga sensibilitate se raportează la întregul corp sensibil, al căruia anume este. Dar <corpul> care şi-a pierdut sufletul nu este o fiinţare în potenţă având viaţă în potenţă, ci acela care are <suflet>. Căci sămânţa şi fructul sunt un asemenea corp în potenţă. Precum este faptul de a tăia al <toporului> şi faptul de a vedea, tot astfel şi veghea este un act, după cum sufletul este vederea şi potenţa organului. Corpul însă este o fiinţă în potenţă. Aşa cum ochiul este pupila şi văzul, tot astfel vieţuitorul este trupul şi sufletul[5]. Este clar atunci că sufletul nu se poate separa de trup şi nici părţile acestuia, dacă ajung să fie separabile. Căci în cazul unora există o actualizare a părţilor lor. Dar pe altele nu le împiedică nimic, deoarece ele nu sunt actualizări ale nici unui corp[6].

Nu este încă limpede dacă sufletul este actul corpului aşa cum este corăbierul pentru corabie. În linii sumare aşadar, sufletul să fie definit şi schiţat astfel.

Περὶ ψυχῆς, Β (413b 10–414a 28)

[2.] (...) νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὥρισται, θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει. πότερον δὲ τούτων ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς, καὶ εἰ μόριον, πότερον οὕτως ὥστ' εἶναι χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ, περὶ μὲν τινῶν τούτων οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν, ἔνια δὲ ἀπορίαν ἔχει. ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τῶν φυτῶν ἔνια διαιρούμενα φαίνεται ζῶντα καὶ χωριζόμενα ἀπ' ἀλλήλων, ὡς οὔσης τῆς ἐν αὐτοῖς ψυχῆς ἐντελεχείᾳ μὲν μιᾶς ἐν ἑκάστῳ φυτῷ, δυνάμει δὲ πλειόνων, οὕτως ὁρῶμεν καὶ περὶ ἑτέρας διαφορὰς τῆς ψυχῆς συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἐντόμων ἐν τοῖς διατεμνομένοις: καὶ γὰρ αἴσθησιν ἑκάτερον τῶν μερῶν ἔχει καὶ κίνησιν τὴν κατὰ τόπον, εἰ δ' αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν: ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία.

Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεσθαι χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀίδιον τοῦ φθαρτοῦ. τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερὸν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινές φασιν: τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν: αἰσθητικῷ γὰρ εἶναι καὶ δοξαστικῷ ἕτερον, εἴπερ καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦ δοξάζειν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν εἰρημένων. ἔτι δ' ἐνίοις μὲν τῶν ζῴων ἅπανθ' ὑπάρχει ταῦτα, τίσι δέ τινά τούτων, ἑτέροις δὲ ἓν μόνον [τοῦτο δὲ ποιεῖ διαφορὰν τῶν ζῴων]: διά τινα δ' αἰτίαν, ὕστερον ἐπισκέπτεον. παραπλεσίον δὲ καὶ περί τὰς αἰσθήσεις συμβέβηκέν: τὰ μὲν γὰρ ἔχει πάσας, τά δὲ τινάς, τά δὲ μίαν τὴν αναγκαιοτάτην, ἁφην.

Ἐπει δὲ ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα διχῶς λέγεται, καθάπερ ᾧ ἐπιστάμεθα [λέγομεν δὲ τὸ μὲν ἐπιστήμην τὸ δὲ ψυχήν, ἑκατέρῳ γὰρ τούτων φαμὲν ἐπίστασθαι], ὁμοίως δὲ καὶ [ᾧ] ὑγιαίνομεν τὸ μὲν ὑγιείᾳ τὸ δὲ μορίῳ τινὶ τοῦ σώματος ἢ καὶ ὅλῳ, τούτων δ' ἡ μὲν ἐπιστήμη τε καὶ ὑγίεια μορφὴ καὶ εἶδός τι καὶ λόγος καὶ οἷον ἐνέργεια τοῦ δεκτικοῦ, ἡ μὲν τοῦ ἐπιστημονικοῦ, ἡ δὲ τοῦ ὑγιαστοῦ [δοκεῖ γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι καὶ διατιθεμένῳ ἡ τῶν ποιητικῶν ὑπάρχειν ἐνέργεια], ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως — ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον.

Despre suflet, II (413b 10–414a 28)

[2.] (...) Privitor la sufletul acesta, să fie precizat acum numai faptul că el este principiu pentru cele deja spuse și că este definit de hrănire simțire, gândire, mișcare[7]. Oare fiecare dintre acestea este sufletul sau o parte a sufletului? Iar dacă este parte, este oare astfel separabil numai după rațiune sau și după loc? Nu este greu să înțelegem unele dintre acestea, însă altele conțin o aporie. Căci tot așa cum unele dintre plante, deși secționate, par să trăiască și după ce <părțile> au fost separate între ele, ca și cum în fiecare plantă dintre acestea ar ființa câte un singur suflet prin act, pe când prin potență mai multe, tot astfel vedem că se întâmplă în cazul fiecărei <părți> diferite a sufletului la unele gâze, dacă sunt secționate. Căci fiecare dintre părți deține sensibilitatea și mișcarea după loc. Dacă <au> sensibilitate, <au> și imaginație[8] și apetit. Căci unde există sensibilitate, există și durere și plăcere, iar unde există acestea, în mod necesar este prezentă dorința.

Despre intelect și potența contemplativă nu este încă nimic clar. Se pare că este vorba despre un alt gen al sufletului, și numai acesta poate fi separat, ca și eternul de coruptibil. Rezultă din acestea că celelalte părți ale sufletului nu sunt separabile, așa cum spun unii. E clar că ele se deosebesc după rațiune. Căci sensibilitatea și opinativul sunt diferite, după cum <deosebite sunt> faptul de a simți de faptul de a opina. Și tot astfel despre fiecare dintre cele mai sus spuse. Însă unele dintre viețuitoare dispun de toate acestea, altele de unele dintre acestea, iar altele de una singură. Acest lucru face deosebirea dintre viețuitoare. Rămâne de cercetat mai târziu din ce cauză. Situația simțurilor este asemănătoare: unele le au pe toate, altele pe câteva, iar altele pe unul singur, însă cel mai necesar, și anume simțul tactil[9].

Deoarece <acela> prin care trăim și simțim se spune în două sensuri, adică <acela> prin care știm (numim pe de o parte știința și pe de alta sufletul, fiindcă spunem că știm prin amândouă), tot așa <spunem> despre <acela> prin care ne însănătoșim, pe de o parte <că este> prin sănătate, pe de alta printr-o parte anume a corpului sau prin întregul <corp>. Dintre acestea, știința și sănătatea sunt formă și o anume specie și rațiune și sunt ca un act al celui care poate recepta, adică al celui ce poate ști sau se poate însănătoși. (Căci se pare că în cel care este afectat și care este dispus se întemeiază actul producătorilor.) Sufletul este acela prin care trăim și simțim și desfășurăm gândirea mai întâi, ca și cum ar fi o rațiune și o specie, dar nu ca o materie și substrat.

Τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἴπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν, τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια, ἐπεὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος. καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτήν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν. οὕτω δὲ γίνεται καὶ κατὰ λόγον· ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι. ὅτι μὲν οὖν ἐντελέχειά τίς ἐστι καὶ λόγος τοῦ δύναμιν ἔχοντος εἶναι τοιούτου, φανερὸν ἐκ τούτων.

Περὶ ψυχῆς, Γ (429a 10–430a 25)

[4.] Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν. εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μ' τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν **Ἀναξαγόρας**, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ [παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει]· ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς [λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή] οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν· διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμός, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν.

Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.

Căci termenul substanță are trei semnificații, după cum am spus, fiind pe de o parte specie, pe de alta materie, apoi <compusul> acestora. Dintre acestea materia este potență, iar specia este actul. Deoarece însuflețitul este ceea ce rezultă din acestea, actul sufletului nu este corpul, ci sufletul este actul unui anumit corp. Și din acest motiv gândesc bine cei care consideră că sufletul nu este fără un corp, dar nici nu este un anume corp. Căci el nu este un corp, ci este *al* unui corp anume, și din acest motiv stă ca temei pentru corp, și încă pentru un corp de un anume fel. Nu așa cum spuneau predecesorii <noștri>, care l-au adaptat pe acesta unui corp, fără să definească dinainte cui și cărui fel de corp, deși nu orice lucru primește întruchiparea oricărui lucru, ci <aceasta> se petrece astfel după o rațiune. Actul fiecăruia are loc în cel pentru care stă drept temei în potență și provine din materia proprie. Este așadar limpede, din acestea, faptul că <sufletul> este un anumit act și o rațiune care are potența de a fi ceva anumit.

Despre suflet, III (429a 10–430a 25)

[4.] Cu privire la acea parte a sufletului prin care acesta cunoaște și gândește, fie că este separabilă sau nu după mărime sau după noțiune, se cuvine cercetat ce anume are diferit și cum ia naștere la un moment dat gândirea. Dacă înțelegerea este ca și simțirea, atunci fie ea ar fi afectată cu ceva din partea inteligibilului, fie este altceva de felul acesta. Ea trebuie să fie neafectată <și> primitoare a speciei și, la fel, în potență față de aceasta, dar nu <identică cu> ea, ci să fie asemenea. Așa cum este sensibilitatea față de sensibile, tot astfel este intelectul față de inteligibile. Prin urmare, el trebuie să fie neamestecat, deoarece le cugetă pe toate, cum spune Anaxagoras, pentru a avea putere, adică pentru a cunoaște. Căci ceea ce ar apare <răsfrânt> înăuntru[10] ar împiedica și ar opri ivirea a ceea ce apare afară, așa încât natura <intelectului> nu este altceva decât potență. Așadar, ceea ce se numește intelect al sufletului (mă refer la intelectul prin care sufletul gândește și concepe) nu este deloc o ființare în act înainte de a înțelege. De aceea este spus corect că el nu este amestecat cu corpul. <Altfel> el ar deveni o calitate — rece sau cald — sau ar fi chiar și un organ, ca și senzitivul. De fapt, el nu este deloc <așa ceva>.

Și bine spun cei care spun că sufletul este un loc al speciilor, dar nu în întregul lui, ci doar intelectivul, și nu ca act, ci ca potență a speciilor[11].

ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερὸν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὀσμᾶσθαι: ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον: τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός. ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν [τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ], ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν: καὶ αὐτὸς δι' αὑτοῦ τότε δύναται νοεῖν.

Ἐπεὶ δ' ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι, καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι [οὕτω δὲ καὶ ἐφ' ἑτέρων πολλῶν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πάντων: ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστι], τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει: ἡ γὰρ σὰρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης, ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμόν, τόδε ἐν τῷδε. τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ: ἄλλῳ δέ, ἤτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει. πάλιν δ' ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τὸ εὐθὺ ὡς τὸ σιμόν: μετὰ συνεχοῦς γάρ: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, εἰ ἔστιν ἕτερον τὸ εὐθεῖ εἶναι καὶ τὸ εὐθύ, ἄλλο: ἔστω γὰρ δυάς.

Ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει. ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν. ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν **Ἀναξαγόρας**, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν [ᾗ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν], ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός; ἢ γὰρ τοῖς ἄλλοις νοῦς ὑπάρξει, εἰ μὴ κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητός, ἓν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει, ἢ μεμιγμένον τι ἕξει, ὃ ποιεῖ νοητὸν αὐτὸν ὥσπερ τἆλλα. ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διῄρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ: δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον: ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης

Dar, deosebirea dintre faptul că senzitivul este neafectat și intelectivul <este neafectat> rezultă din raportul dintre organul de simț și simțire. Căci pe de o parte simțirea nu poate simți în cazul sensibilului foarte intens, ca un sunet dintre cele puternice, iar în cazul culorilor sau mirosurilor foarte tari nu vede și nu simte[12]. Pe de altă parte intelectul, de câte ori înțelege un anume inteligibil intens, nu îl înțelege în mai mică măsură pe cel mai puțin intens, ba chiar mai mult. În vreme ce senzitivul nu există fără corp, <intelectul> este separat. Când însă el devine fiecare <dintre inteligibile>, așa cum se numește știutorul care este în act (aceasta se întâmplă ori de câte ori el poate să intre în act prin sine), chiar și atunci el încă este oarecum în potență[13], totuși nu chiar așa ca înainte de a achiziționa și a descoperi. Și atunci el se poate înțelege pe sine.

Deoarece mărimea diferă de esența mărimii, iar apa diferă de esența apei, la fel este și în cazul multora, dar nu al tuturora. În cazul unora este identitate. Căci <intelectul> separă esența cărnii și carnea printr-un fel sau altul de a fi, iar carnea nu există în lipsa materiei, ci asemeni unei cărnii anumite în ceva anumit. Așadar <intelectul> deosebește prin senzitiv caldul și recele, iar cărnii îi corespunde o rațiune care există. Însă el judecă esența cărnii prin altceva, care sau este separat, sau se aseamănă cu linia frântă, așa cum este ea când este întinsă. Dimpotrivă, în cazul realităților abstracte, faptul de a fi drept <pentru linie> este ca și cârnia, deoarece are loc o continuitate. Dacă însă esența faptului de a fi drept și faptul de a fi drept sunt diferite, atunci ea va fi „ceea ce era pentru a fi"[14], și atunci este o dualitate.

Astfel, <intelectul> judecă printr-un altul sau într-o altă relație, și, în general, așa cum sunt lucrurile separate de materie, tot astfel sunt și cele privitoare la intelect. Ar putea cineva să întrebe: dacă intelectul este simplu și neafectat și nu are nimic comun <cu altceva>, după cum spune Anaxagoras, atunci cum va înțelege, de vreme ce înțelegerea reprezintă o anumită afectare?[15] Căci ceva comun amândurora stă drept temei, pare-se, <adică> atât pentru producere cât și pentru afectare. Apoi, dacă acest <intelect> este inteligibil. Căci intelectul va fi sau temei pentru altele, dacă nu este inteligibil decât prin sine, pe când inteligibilul este ceva unic ca specie, sau va conține ceva amestecat care îl face pe acesta inteligibil ca și pe celelalte. Or afectarea a fost rostită mai sus, într-un sens general, că intelectul este oarecum în potență inteligibilele, iar nu în act înainte de a cunoaște. Cu intelectul se întâmplă <ceva> asemeni unei table pe care nu este scris nimic în act. Și astfel <intelectul> este inteligibil ca și celelalte inteligibile. Căci în cazul celor lipsite de materie,

τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν [τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον]· ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστον ἔστι τῶν νοητῶν. ὥστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς [ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων], ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει.

[5.] Ἐπεὶ δ' [ὥσπερ] ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει [τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα], ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια· ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.

[Τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ.] χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀίδιον [οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός]· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

este totuna intelectul şi ceea ce este gândit. Căci ştiinţa contemplativă este totuna cu ceea ce ea cunoaşte astfel. Se cuvine însă cercetată şi cauza pentru care înţelegerea nu este neîntreruptă. În cazul celor care conţin o materie, fiecare dintre inteligibile se află în potenţă. Intelectul nu le întemeiază pe acestea (căci intelectul este o potenţă a acestora lipsită de materie), însă intelectul are inteligibilitate.

[5.] Aşa cum în toată natura există ceva ca o materie pentru fiecare gen (şi aceasta <este> toate celelalte în potenţă) şi altceva drept cauză şi producător, prin care toate se produc, ca şi arta faţă de materia din care urmează să producă, este necesar ca şi în suflet să persiste aceste diferenţe. <Înseamnă că> există un intelect care devine toate lucrurile şi altul care le produce pe toate, aşa ca o dispoziţie[16], ca lumina[17]. Căci într-un anume fel şi lumina preface în culori în act culorile existente în potenţă. Şi acest intelect este separat şi neafectat şi neamestecat[18], fiind prin esenţă în act. Căci întotdeauna este mai nobil cel ce acţionează decât cel care este afectat, şi principiul <este mai nobil> decât materia.

Acelaşi lucru este ştiinţa în act şi obiectul <său>. <Ştiinţa> în potenţă este anterioară temporal într-un individ; dar considerată în sens absolut, nu mai este după timp <anterioară>[19]. Aceasta nu <înseamnă> că <intelectul> uneori înţelege, alteori nu înţelege. El este, fiind separabil, numai cel care este, şi doar aşa este nemuritor şi etern. Căci noi nu ne amintim <cu el>, deoarece este neafectat, în vreme ce intelectul pasiv este muritor şi fără acesta el nu înţelege nimic[20].

Alexandri Aphrodisiensis

De intellectu

<latine translatum a Gerardo de Cremona>

[1.] *Dixit **Alexander*** quod intellectus apud **Aristotelem** est tribus modis; unus est intellectus materialis. Hoc autem quod dico materialis est, scilicet intellectus substantivus quem possibile est fieri intellectum, et est quasi materia; et per hoc quod dico materia, non intelligo aliquid quod sit subiectum, et possit fieri aliquid significatum propter existenciam alicuius forme in se; sed quod postquam est sic, non fit nisi quod possibile est fieri intellectum secundum viam possibilitatis, sicut est id quod est in potencia, quia quod illiusmodi est quia est sic, est materia; intellectus autem qui nondum intelligit, sed possibile est ut intelligat, est materialis, et virtus anime que est sic, est etiam intellectus materialis : quoniam non est aliquid ex hiis que sunt in effectu, sed potest esse intellectus in effectu, scilicet fieri sic ut ymaginet omnia que sunt.

[2.] Non oportet autem ut apprehensor omnis qui est in effectu secundum naturam sibi propriam sit unum de apprehensis; si enim ita esset, contingeret tunc quod cum apprehenderet ea que sunt extra se, impediret eum forma sibi propria ad ymaginandum illa. Sensus enim etiam non apprehendunt nisi ea quarum esse non est in eis; et ideo visus qui est apprehensor colorum instrumentum in quo est ipse, et per quod est apprehensio, non habet colorem, quia aqua non habet colorem proprium; et quia odoratus fit ex aere qui non habet odorem; ideo odoratus est apprehensor odorum et tactus; ideo non sentit id quod est sibi simile in caliditate et frigiditate, lenitate vel asperitate; non enim sentit nisi id quod est a se diversum in multitudine vel paucitate, unde posset sentire omnia hec contraria, si esset asper. Omne autem corpus naturale est tactabile et sicut sensus non possunt apprehendere aliquid quod est in se vel discernere, si postquam intellectui est apprehendere aliqua et discernere intellecta, non potest ipse esse aliquod

Alexandru din Afrodisia

Despre intelect

<tradusă în latină de Gerardus din Cremona>

[1.] *Alexandru a spus:*[1] În opinia lui Aristotel, intelectul are trei semnificații. Una dintre acestea este aceea de intelect material[2]. Ceea ce numesc „material" este, anume, intelectul existent ca subiect prin care este posibil să se realizeze lucrul înțeles. El este asemănător materiei[3]. Prin faptul că spun aici „materie" nu înțeleg faptul că există un anume subiect și că el ar putea să semnifice ceva prin existența unei forme în sine, ci <o spun> fiindcă — după ce el este <subiect> — el nu devine decât ceea ce și lucrul înțeles poate deveni, conform posibilității. Tot în acest fel materia este ceea ce e în potență, fiind ceea ce ea este, în timp ce intelectul (care încă nu înțelege, dar e posibil să înțeleagă) este material. Acea facultate a sufletului care este astfel este intelectul material. Așa, el nu este ceva dintre cele existente în act[4], ci el poate deveni intelect în act, adică să ajungă astfel încât să aibă reprezentarea tuturor celor ce sunt[5].

[2.] Nu este însă necesar ca receptorul tuturor celor ce sunt în act să fie și el, potrivit propriei sale naturi, unul dintre lucrurile receptate; iar dacă ar fi astfel, s-ar întâmpla atunci ca, în timp ce ar cunoaște cele ce sunt în afara lui, propria sa formă <răsfrântă>[6] l-ar împiedica să formeze reprezentarea lor. Căci simțurile nu recepteazǎ decât ființa celor ce nu sunt în ele, și de aceea văzul, care este organul de receptare al culorilor, în care se află el însuși și prin care are loc receptarea, nu are nici o culoare, fiindcă apa nu are o culoare proprie; iar pentru că mirosul se realizează din aerul care nu are miros, tot așa mirosul este receptor al miresmelor. La fel, pipăitul nu simte ceea ce este identic cu el în căldură sau răceală, moliciune sau asprime; căci el nu simte decât ceea ce este deosebit de el în multitudine sau puținătate: de aceea, dacă el ar fi fost aspru, ar fi resimțit toate contrariile acestei calități. Însă orice corp natural poate fi pipăit și, după cum simțurile nu pot percepe ceea ce se află în sine sau analiza așa ceva, tot în acest fel, fiindu-i dat intelectului să perceapă și să analizeze anumite realități înțelese, el nu poate fi nimic

eorum que discernit, sed quia est apprehensor omnis quod est eo quod possibile est ut intelligat omne quod est; ideo nullum eorum que sunt est ipse in effectu, immo ipse est in potencia omnia illa, et hec est intencio de eo quod est intellectus in potencia. Sensus enim etsi non sint nisi in corporibus, ipsi tamen non sunt ea que apprehendunt, sed sunt quiddam aliud ab ipsis in effectu; apprehensio enim sensus non est nisi virtus corporis alicuius quod patitur; et ideo non omnis sensus est apprehensor omnis sensati; sensus enim non est nisi res aliqua in effectu; sed postquam res non apprehenduntur corpore nec virtute corporis alicuius quod non patitur; tunc nullum eorum que sunt est ipse in effectu nec est aliquid signatum, sed est virtus aliqua receptibilis forme; et intellecta ex hiis sunt perfeccio hominis. Hic autem intellectus materialis est in omni habenti animam integram, scilicet homine.

[3.] Sed intellectus habet alium gradum, cum, scilicet, intelligit et habet habitum ut intelligat, et est potens assumere formas intellectorum per suam potenciam que est in se ipso, cuius comparacio est sicut comparacio eorum in quibus est habitus artificiorum, qui sunt potentes per se operari opera sua. Primus autem non assimilatur istis, sed illis quibus est potencia qua possunt recipere artificium ad hoc ut fiant magistri. Et hic intellectus est intellectus materialis postquam fit ei habitus et acquirit ut agat et intelligat, quod non est nisi in hiis qui iam perfecti sunt et fiunt sic quod iam intelligunt. Hic est intellectus secundus.

[4.] Tercius autem est preter duos predictos, qui est intelligencia agens per quam intellectus materialis fit ut habeat habitum. Comparacio autem huius agentis ad animam, sicut dicit **Aristotelis**, est sicut comparacio luminis; sicut enim lumen causa est colorum visorum in potencia ut videantur in effectu, sic hec intelligencia facit intellectum materialem qui est in potencia, esse intellectum in effectu, eo quod defigit in eo habitum intelligendi in effectu; sed ipse de natura sua est intelligibilis et est in effectu, sic eo quod est agens ymaginacionem intelligibilem et adducens intellectum materialem ad effectum, et ob hoc eciam, ipse est intelligencia, eo quod forma que non est materialis, que sola de natura sua est intelligibilis, est intelligencia; forma vero materialis non est intellecta in effectu, ob hoc quod est intelligibilis in potencia, sed quia intelligencia abstrahit eam ab yle in qua erat, et dat ei esse in effectu. Igitur ponit eam intellectam.

din ceea ce el analizează. Dar pentru că el este receptor a tot ceea ce este, în măsura în care este posibil să înțeleagă tot ceea ce este, el nu este în act nimic din cele ce sunt. Ba chiar el este toate acele lucruri în potență, și acesta este sensul în care acel intelect se află în potență. Căci simțurile, deși ele nu se află decât în corpuri, sunt totuși cele prin care se percepe, și <în sine> sunt ceva diferit de ele însele în act. Percepția simțului nu este decât facultatea unui corp care este afectat și, de aceea, nu orice simț este receptiv la orice lucru sensibil. Simțul nu este decât un anume lucru în act, dar după ce obiectul nu mai este receptat de către corp sau de o facultate a corpului care nu este afectată, atunci nici simțul nu mai este în act nici unul dintre lucrurile existente, și nici nu este ceva determinat, ci el reprezintă o anumită facultate receptivă a formei. Lucrurile pe care el le înțelege reprezintă desăvârșirea omului. Însă acest intelect material există în oricine are suflet întreg, anume în om.

[3.] Dar intelectul mai are și o altă treaptă[7], anume atunci când el înțelege și are dispoziția de a înțelege și este capabil să își asume formele realităților înțelese prin propria sa potență (care se găsește în el însuși). Starea sa este aceeași cu starea[8] celor în care se găsește potența diferitor tehnici și sunt capabili să realizeze niște lucruri pe cont propriu. Cel dintâi <sens al intelectului> nu se referă la aceștia, ci la cei în care se găsește potența prin care pot primi tehnicile pentru a deveni maeștri. Acest <din urmă> intelect este intelectul material după ce și-a realizat o dispoziție de a acționa și de a înțelege, dar care nu se găsește decât în aceia care au fost desăvârșiți și ajung astfel încât tocmai înțeleg. Acesta este intelectul în al doilea rând[9].

[4.] Cel de-al treilea sens însă, în afara celor numite mai înainte, se referă la inteligența[10] agentă prin care intelectul material devine astfel încât are o dispoziție. Raportul acesteia cu sufletul, după cum spune Aristotel, se aseamănă cu raportul luminii <la culori>[11]. Căci tot așa cum lumina este cauză a culorilor văzute în potență, așa încât ele sunt văzute în act, tot așa și inteligența aceasta face intelectul material aflat în potență să devină intelect în act[12], în sensul în care configurează el dispoziția de a înțelege în act. Dar <această inteligență> este prin însăși natura sa inteligibilă și în act, în măsura în care este agent al facultății de reprezentare inteligibilă[13] și aduce în act intelectul material. Chiar din acest motiv ea este inteligență: căci forma care nu este materială și este numai prin natura sa inteligibilă, este inteligență; pe când forma materială nu este înțeleasă în act datorită faptului că ea este inteligibilă în potență, ci pentru că inteligența o abstrage din materia în care era și o face să fie realitate în act[14]. Așadar, ea o preface în lucru înțeles.

Unde cum unaqueque earum intelligit, fiunt in effectu intellecta earum; non fuerant autem prius sic nec erant in natura sua.

[5.] Intellectus enim in natura sua in effectu non est aliud quam forma intellecta, et ideo unaqueque istarum non est intellecta absolute; sed cum intelliguntur fiunt intellectus, sicut sciencia que est in effectu non est nisi quod est scitum in effectu; et quod est scitum in effectu, non est nisi sciencia que est in effectu, quia est quiddam, quod, cum apprehendit sciencia que est in effectu, sit scitum quod est in effectu; et ideo sensus qui est in effectu est id quod est sensatum in effectu; sensatum vero quod est in effectu est sensus qui est in effectu. Similiter eciam intellectus qui est in effectu est id quod est intellectum in effectu et intellectum in effectu est intellectus in effectu. Quoniam intellectus cum apprehendit formam intellecti et abstrahit eam ab yle, ponit eam intellectam in effectu, et fit ipsa intellectus in effectu.

[6.] Si autem ex hiis que in natura sua per se sunt in effectu intelligibilia, fuerit aliquid quod habeat ex sua essencia esse tale quod non est admixtum materie, ne sit opus abstrahere suam formam ab yle, hoc est intelligencia in effectu. Intelligencia enim in effectu semper est intellecta; hec igitur est intelligibilis de natura sua, que est intelligencia in effectu; que cum sit causa intellectui materiali ad abstrahendum et intelligendum et ymaginandum singulas formas materiales, et fiunt intellectum in effectu secundum illas formas, dicitur de ea quod ipsa est intellectus adeptus agens, qui nec est pars nec virtus anime in nobis; sed fit in nobis ab extrinsecus, scilicet cum nos intelligimus per illam. Si autem per apprehensionem forme fit ymago intelligibilis et esse illius forme sic quod in illa hora, non coniuncta materie sed separata ab ea, tunc cum intellecta fuerit in nobis, erit separata.

[7.] Dixit **Isaac** in hoc loco [deficit aliquid de libro greco per quem correximus istum] : non autem ob hoc quod nos intelligimus illam, sit ipsa intellectus et intellectum, sed quia hec forma que est sic; et hec substancia que est separata ab yle, non est receptibilis corruptionis, et ideo **Aristoteles** intellectum adeptum, scilicet formam que est huiusmodi, vocavit immortalem. Si enim unaqueque formarum cum est intellecta fit intellectus, sed non per suam adeptionem, nec per suum ingressum ad animam de foris, est intellectus. Sed cum intelligitur et fit intellectus, tunc hec forma que fuit intellecta in potencia antequam intelligeretur, necesse est ut cum intelligitur, fiat intellectus adeptus; et hoc nomine vocatur.

De aceea, când le înțelege pe fiecare, ele devin înțelesuri în act ale acelor lucruri. Dar ele nu fuseseră astfel mai înainte și nici nu le stătea acest lucru în fire.

[5.] Intelectul în act — prin natura sa — nu este altceva decât forma înțeleasă[15], iar din acest motiv nici una dintre ele nu este înțeleasă într-un sens absolut: dar de îndată ce sunt înțelese, ele devin intelectul, tot așa cum știința care se află în act nu este altceva decât lucrul știut în act: iar ceea ce este știut în act nu este altceva decât știința în act, fiindcă ea este ceva care, de îndată ce <intelectul> percepe știința în act, este lucrul știut în act. De aceea simțul care este în act este același lucru cu realitatea simțită în act, iar realitatea simțită în act este simțul în act. În același fel, intelectul care se află în act este identic cu lucrul înțeles în act, pe când lucrul înțeles în act este identic cu intelectul în act. Fiindcă intelectul, atunci când recepteză forma lucrului înțeles și o abstrage pe aceasta din materie, o preface în lucru înțeles în act, devine el însuși intelect în act[16].

[6.] Dar, dacă dintre cele care prin natura lor sunt inteligibile în act, ar fi fost vreuna care să aibă prin esența ei ființă în așa fel încât să nu fie amestecată cu materia și să nu fie nevoie să i se abstragă forma din materie, atunci aceasta ar fi fost inteligență în act. Căci inteligența în act este întotdeauna înțeleasă: ea este așadar inteligibilă prin natura ei, care este inteligența în act. Pentru că ea este cauza prin care intelectul material abstrage și înțelege fiecare formă materială în parte, se spune despre ea că este intelectul agent adoptat[17]: el nici nu este o facultate a sufletului în noi, ci se ivește în noi din afară, anume atunci când noi înțelegem prin el. Dar dacă, prin receptarea formei, se realizează o reprezentare inteligibilă, iar ființa acelei forme este astfel încât în acel moment nu este compusă cu materia, ci este separată de ea, atunci, de îndată ce a fost înțeleasă în noi, ea va fi separată.

[7.] [Isaac[18] a spus în acest loc (adică ceva lipsește din textul grec pe care l-am corectat cu următoarele): intelectul și lucrul înțeles sunt identice nu deoarece noi înțelegem acel lucru, ci pentru că el este o formă de acest fel, iar această substanță este separată de materie și nu este supusă corupției.] Din acest motiv, Aristotel a numit intelectul adoptat (adică forma care este de fel) nemuritor[19]. Căci dacă vreuna dintre forme devine intelect imediat ce este înțeleasă, dar nu prin adoptarea ei, nici prin strecurarea ei în suflet dinafară, atunci ea este intelect. Dar atunci când este înțeleasă și devine intelect, tot atunci este necesar ca odată înțeleasă această formă care fusese înțeleasă în potență mai înainte de a fi fost înțeleasă <în act> să devină intelect adoptat și să poarte acest nume.

[8.] Intellectus autem qui est in habitu et qui est agens potens intelligere suam essenciam, sed non secundum modum quo ipse est intellectus, sequeretur enim ex hoc quod ipse simul in eadem disposicione esset intelligens et intellectum; sed quia intellectus qui est in effectu est intellecta in effectu, ideo cum intelligat intellecta, intelligit se ipsum, eo quod cum intelligit intellecta fit intellectus; nam quia ipse est intellectus qui est in effectu et ipse intelligit ea, tunc cum ipse intelligit se est ipse intellectus, cum enim intelligit ea ipse et intellecta fiunt unum quiddam; sed cum non intelligat ea est aliud ab eis. Similiter dicitur quod sensus sentit seipsum, sed cum sentit sensata, tunc per hanc actionem ipse et sensata ab eo fiunt unum quid. Res autem ita est ut dicimus; sensus enim qui est in effectu et intellectus apprehendunt formas sine yle, et apprehendunt apprehensa que sunt unicuique propria.

[9.] Dico igitur quod intellectus intelligit seipsum, non secundum modum quo ipse est intellectus, sed secundum modum quo ipse est intelligibilis. Ipse enim non apprehendit se ipsum nisi secundum hoc quod est intelligibilis, quemadmodum apprehendit unumquodque intelligibilium, non autem apprehendit secundum hoc quod est intellectus, sed quia accidit intellectui ut ipse eciam sit intelligibilis. Ipse enim quoniam unum est ex hiis que sunt et non est sensibilis, remansit ut esset intelligibilis, scilicet, quoniam, si ita esset quod non intelligeret se, nisi secundum hoc quod est intellectus, tunc nichil aliud intelligit nisi id quod est intellectus; igitur se ipsum tantum intelligeret; sed quia ipse intelligit intelligibilia, sed antequam intelligit ea non erat intellectus in effectu, tunc intelligit seipsum in hoc modo, scilicet eo modo quo ipse est unum de intelligibilibus et ideo est hoc quod hic intellectus intelliget seipsum cum exit ab intellectu materiali.

[10.] Intellectus eciam qui prior est in effectu, secundum hanc similitudinem, intelligit seipsum et propter eamdem causam; sed ille intellectus est plus in hac intensione, quia intelligit eciam aliud preter se. Ipse enim ex modo quo est intelligibile intelligit se, sed ex modo quo est intellectus in effectu et ex natura que est sibi, est manifestum quod itelligit seipsum intellectu qui est in effectu; et quia ipse semper est intelligens in effectu, tunc ipse est semper tantummodo intelligencia. Igitur ipse semper intelligit se ipsum, sed nec intelligit se ipsum solummodo, nisi quia est intelligencia simpliciter, et ideo non intelligit nisi rem simplicem, nec est aliquid aliud

[8.] Însă intelectul care se află în dispoziție și acela care este agent își pot înțelege propria esență, dar nu în măsura în care ei sunt intelect. Căci ar rezulta din acest fapt că unul și același, sub același raport, ar fi înțelegător și înțeles. Dar, fiindcă intelectul aflat în act este lucrurile înțelese aflate în act, de îndată ce le înțelege pe acestea, se înțelege și pe sine, pentru că de îndată ce înțelege lucrurile înțelese, el devine intelect. Datorită faptului că el este intelect aflat în act și că el înțelege acele lucruri, atunci când el însuși se înțelege pe sine el este intelectul însuși, iar atunci când el înțelege lucrurile înțelese, el și acestea devin un singur lucru. Dar atunci când nu le înțelege, el este deosebit de ele. În același fel se spune că simțul se simte pe sine, dar atunci când simte sensibilele, prin această acțiune el însuși și cele simțite de către el devin ceva unic. Însă faptul se petrece așa cum am spus: simțurile aflate în act și intelectul percep formele fără materie și percep lucrurile receptate care le sunt proprii fiecărora.

[9.] Eu spun[20] deci că intelectul nu se înțelege pe sine în măsura în care el este intelect, ci în măsura în care el este inteligibil. Căci el nu se înțelege pe sine decât în măsura în care este inteligibil, și el percepe într-un fel fiecare dintre inteligibile; însă el nu se înțelege pe sine în calitate de intelect, ci deoarece intelectului i se întâmplă să fie la rândul lui inteligibil. Căci el însuși este una dintre realitățile care există și nu sunt sensibile: rămâne așadar ca el să fie inteligibil, adică <acest fapt are loc> pentru că el nu ar înțelege nimic altceva decât ceea ce este intelect, dacă el nu s-ar înțelege pe sine decât în calitate de intelect. Deci, în acest caz, el s-ar înțelege doar pe sine. Dar pentru că el înțelege inteligibilele, deși înainte de a le fi înțeles el nu era intelect în act, atunci el se înțelege pe sine astfel, adică așa cum el este unul dintre inteligibile. De aceea intelectul se înțelege pe sine de îndată ce trece pragul intelectului material[21].

[10.] Intelectul care se află mai întâi în act, potrivit cu această asemănare, se înțelege pe sine și potrivit aceleiași cauze[22]. Dar acel intelect este în această stare mai mult pentru că el înțelege la rândul său altceva decât pe sine. El însuși se înțelege pe sine în măsura în care este inteligibil. Dar în măsura în care el este intelect în act, și prin natura care îi aparține, este evident că se înțelege pe sine în intelectul care este în act; și pentru că el însuși este întotdeauna inteligent în act, atunci el este întotdeauna deopotrivă inteligență. Prin urmare, el se înțelege pe sine întotdeauna, dar se înțelege numai pe sine fiindcă nu e o inteligență într-un sens absolut, și de aceea nu înțelege un lucru simplu. El nu este

intelligibile simpliciter nisi ipsa quoniam est non commixta neque ylearis nec est in sua essencia aliquid in potencia; igitur non intelligit ipsa nisi suam essenciam tantum; ex modo igitur quo est intelligencia, intelligit sic ipsam secundum quod est intelligibilis et secundum est sola simplex in effectu intelligit se ipsam solummodo; quoniam cum est tantum simplex fit quod non intelligit nisi rem simplicem et inter intelligibilia nullum est simplex nisi ipsa tantummodo.

[11.] Iam igitur intellexi quod opus fuit **Aristotili** interponere intellectum adeptum, scilicet, quod ipse dixit quod consideracio de intellectu sic est sicut consideracio de sensibus et de omnibus generatis; sicut enim in omni quod generatur, invenitur aliquid paciens et aliquid agens et tercium ab hiis duobus quod est generatum; et in sensatis est aliquid paciens sicut senciens et aliquid agens quod est sensatum et aliquid generatum quod est apprehensio ex senciente et sensato; sic eciam in intellectu, estimabat **Aristoteles** oportere esse intelligenciam agentem que intellectum materialem, qui est in potencia possit ducere ad effectum, cuius actio est omnia que sunt ponere intellecta illi. Quoniam sicut hic sunt aliqua sensata in effectu que ponunt sensum in effectu, sic oportet hic esse aliqua agencia intellectum, quia sunt intellecta in effectu. Non enim est possibile ut aliqua res sit agens scilicet intelligenda, aliam rem, et ipsa non sit res illa; nichil autem eorum que intelligimus est aliquid intellectum in effectu.

[12.] Noster enim intellectus est quod non intelligimus sensata, nisi quia sunt intellecta in potencia, nec fiunt ipsa intellecta in effectu; nisi quia actio intellectus est ducere sensibilia ad effectum sua priopria virtute, et abstrahere ea ab aliis, que cum illis sunt sensibilia quousque videant formas per se, sine sensibilibus. Hic est igitur intellectus qui prius erat in potencia, sed significatum est id quod est deductum de potencia ad effectum ut oporteat eius generacionem esse a re que est in effectu, oportet tunc ut hic sit intelligencia agens que est in effectu intellectum qui est in potencia facit potentem agendi et intelligendi; et hic intellectus est ille qui est adeptus ab extrinsecis. Hec igitur sunt ea que compulerunt **Aristotelem** ponere intellectum adeptum.

[13.] Sed necesarium est igitur hic aliquid esse intelligibile in effectu quod de sua natura sic sit; sicut est hic aliquid sensibile non quod fiat sensibile per sensum, scilicet quia hic est intelligencia et est natura aliqua vel substancia que non cognoscitur per aliquod nisi per intellectum

un alt inteligibil în sens absolut decât dacă nu este amestecat și nici material și nici nu este în esența sa ceva în potență. Deci el nu înțelege acele <lucruri înțelese> ci numai propria sa esență. Deci, din faptul că este inteligență, el se înțelege pe sine ca fiind inteligibil și, după cum este simplu în act, se înțelege pe sine. Dar pentru că el este simplu, el nu înțelege decât un lucru simplu. Iar între inteligibile, în afara sa, nu există nimic simplu.

[11.] Acum am înțeles de ce a interpus Aristotel acest intelect adoptat[23]: adică, el însuși a spus că tratarea intelectului este asemenea cu tratarea simțurilor[24] și cu privire la toate lucrurile generate[25]. După cum în tot ceea ce este generat se găsește ceva care este afectat și ceva care acționează și un al treilea față de acestea două care este lucrul generat[26] (și tot așa și în lucrurile simțite există ceva generat, care este receptarea realizată din simțitor și lucrul simțit), tot așa și în intelect, Aristotel era de părere că trebuie să existe o inteligență agentă care poate aduce la act intelectul material care se găsește în potență și a cărei acțiune să fie aceea de a-i face acestuia din urmă inteligibile toate cele ce sunt. Deoarece, tot așa cum aici există anumite lucruri sensibile în act care aduc simțul în act[27], tot așa trebuie să existe un lucru înțeles agent, deoarece există lucrurile înțelese în act. Căci nu este posibil ca un anume lucru să fie agent în vederea înțelegerii unui alt lucru, fără ca el însuși să fie <înțeles>. Însă nici unul din lucrurile pe care le înțelegem nu e un anume intelect în act.

[12.] Intelectul nostru gândește[28] acele lucruri sensibile pe care noi le înțelegem numai pentru că sunt inteligibile în potență, dar încă nu au devenit înțelese în act, numai pentru că acțiunea intelectului este aceea de a aduce sensibilele la act prin propria sa facultate și de a le abstrage pe ele din celelalte care, împreună cu ele, sunt sensibile, până ce vede[29] formele prin sine, fără lucrurile sensibile. Așadar, acesta este intelectul care era mai înainte în potență, dar s-a spus despre el că este adus de la potență la act, așa cum este necesar pentru el să fie o generare de către lucrul care este în act. Este necesar atunci ca aceasta să fie inteligența agentă care este în act și care determină intelectul aflat în potență să fie capabil de a acționa și înțelege. Iar acest <din urmă> intelect este cel adoptat din afară. Acestea sunt, prin urmare, motivele care l-au determinat pe Aristotel să presupună existența unui intelect adoptat[30].

[13.] Dar este, atunci, necesar ca acesta să fie inteligibil în act, dacă el este așa de la natura lui. Tot așa cum există ceva sensibil care nu devine sensibil prin simț[31], anume fiindcă există această inteligență și este o anumită natură sau substanță ce nu este cunoscută decât prin intelectul

quoniam non est sensibilis, nec omnia ea que nos intelligimus sunt intellecta nisi propter meum intellectum tantum, quasi inter ea non sit aliquid quod de natura sua sit intelligibile; sed hic est aliquid per se intelligibile quod de natura sua est sic; et intellectus eciam qui est in potencia cum perficitur et augetur intelligit illud; quia sicut potencia ambulandi que est in homine quando nascitur exit ad effectum cum processerit in tempore et cum perficitur id per quod fit ambulacio. Sic et intellectus qui est in potencia cum perficitur, intelligit res que de natura sua sunt intelligibiles; sed res sensibiles ponit sibi intellectus, quia est agens, scilicet quoniam intellectus in potencia est paciens de natura sua et recipit inpressionem antequam aliquid apprehendat sicut sensus; sed eius disposicio est contraria disposicioni sensus. Sensus enim est passio et recepcio inpressionis, et eius apprehensionis est recepcio inpressionis. Intellectus vero est agens et intelligens; ipse enim quoniam natura eius est ut intelligat plures ex rebus, est agens eas, eo quod intelligit illas.

[14.] Potest autem quis estimare quod intellectus est eciam paciens, secundum quod est recipiens formas, apprehensio enim iam putatur esse passio, quamvis in hac re communicant intellectus et sensus. Totum autem hoc quod describimus et diffinimus, non describimus et diffinimus per id quod est commune ipsi et alii a se, sed per id quod est ei prorium, et ideo non oportet ut describamus intellectum per id in quo communicat cum sensu; commune vero intellectui et sensui est apprehensio formarum, quamvis non sit in utrisque eodem modo. Proprium enim intellectus est ut ipse efficiat has formas quas apprehendit, postquam intelligit eas; conveniencius est igitur ut diffiniatur per hoc. Ille igitur intellectus est agens et non paciens; et eciam quia prius est in eo agere, quod est ei essenciale; ipse enim prius est efficiens intellecta et deinde apprehendit ea, scilicet intelligit ea, et invenit ea que ita sunt. Ipse enim quamvis sit expolians unumquodque ab alio, et apprehendens ea, est tamen utrumque in eo simul; sed actio expoliacionis precedit alterum quod est apprehensio forme.

[15.] Sicut enim dicimus quod ignis est agens in ultimo virtutis, eo quod consumit omnem materiam in quam cadit, et devorat eam; sed quamvis consumat eam patitur. Similiter putatur de intellectu agente, qui est in nobis. Ea enim que non sunt in actu intellecta, ipse facit ea intellecta. Nichil enim

care nu este sensibil, tot așa nici toate cele pe care noi le înțelegem nu sunt înțelese doar din pricina intelectului meu, ca și cum între acestea nu ar fi ceva care să fie prin natura lui inteligibil. Dar acesta este ceva inteligibil prin sine și care este așa prin natura lui. Iar intelectul care se află în potență, atunci când se desăvârșește și sporește, el înțelege acel lucru. Deoarece, așa cum posibilitatea plimbării, care există în om atunci când el se naște, se actualizează de îndată ce el înaintează în timp și se desăvârșește acel lucru prin care se realizează plimbarea, tot așa și intelectul care se află în potență, atunci când se desăvârșește, înțelege lucrurile care sunt prin natură inteligibile. Dar intelectul se raportează la lucrurile sensibile fiindcă el este agent, adică datorită faptului că intelectul în potență este afectabil prin propria sa natură și receptează o impresie mai înainte de a recepta ceva asemeni simțurilor. Însă dispoziția lui este contrară celei a simțului. Căci simțul e o afectare și o receptare a impresiei, iar perceperea lui este o receptare a impresiei. Însă intelectul este agent și inteligent: pentru că natura lui este de așa fel încât să înțeleagă din mai multe lucruri[32], el este agentul lor în așa fel încât să le înțeleagă pe ele.

[14.] Ar putea cineva să fie de părere că intelectul este ceva afectabil după cum el recepteaza formele. Căci receptarea lui tocmai a fost considerată o afectare, deși din acest punct de vedere intelectul și simțurile funcționează analogic. Însă tot ceea ce am descris și am definit, nu am descris și nu am definit prin ceea ce este comun lui și altuia decât el, ci prin ceea ce îi este propriu, și de aceea nu trebuie să dăm o descriere a intelectului prin felul în care el comunică cu simțul. Însă este, într-adevăr, comună intelectului și simțului receptivitatea formelor, chiar dacă nu se petrece la fel cu fiecare. Este propriu intelectului ca el însuși să desăvârșească acele forme pe care le recepteaza, după ce le înțelege; deci este mai convenabil ca el să fie definit prin aceasta. Așadar acel intelect este agent și nu este afectabil; și pentru că în el acțiunea este primordială, ceea ce îi este esențial, el însuși este cel care mai întâi desăvârșește lucrurile înțelese și apoi le recepteaza, adică le înțelege și le descoperă ca atare. Căci el însuși, deși desparte <un lucru înțeles> de un altul și le recepteaza, el se află totuși în fiecare simultan. Dar acțiunea de separare o precede pe cealaltă, aceea a receptării formei.

[15.] Spunem că focul este, ca facultate finală, agent, fiindcă el consumă orice materie ce-i cade la îndemână și o mistuie; deși el consumă acea <materie>, totuși el este afectat. La fel se poate considera și cu privire la intelectul agent care se află în noi[33]. Acele lucruri care nu sunt înțelese în act el le face înțelese. Căci nimic

aliud est intelligibile nisi intellectus; sed ipsa est in actu per se ipsam Cetera vero que facit intellectus esse intellecta, non fiunt eciam intellecta, nisi per intellectum qui est in effectu. Similiter, si non fuerit intellectus, non erit aliquid intellectum. Nichil enim de natura sua est intelligibile quod solum sit sic sicut predximus; et non sit illud quod ex eo est, quia si non fuerit intellectus, non erit intellectum aliquid.

[16.] Intellectus enim qui per naturam est adeptus extrinsecus, non est nisi adiuvans intellectum qui est in nobis. Ceterorum vero que sunt in potencia nullum potest intelligi, nisi quod de natura fuerit intelligibile. Id autem quod de natura sua est intelligibile, cum sit in eo quod intelligit in potencia, tunc ipsum intelligit in effectu; tunc igitur est intellectus generatus adeptus extrinsecus inmortalis et hic est qui constituit habitum in intellectu materiali ad hoc ut recipiat ea que sunt intellecta in potencia. Cum enim lumen quod est in effectu est efficiens visum in effectu, tunc ipse videt suum statum et suam comparacionem propter visionem colorum. Sic intellectus adeptus sit causa nobis ut intelligamus, et cum ipse intelligit, non ponit suam essenciam intellectivam; sed est, de natura sua, intelligencia. Complet enim eum et adducit eum ad proprietates suas; igitur intelligibile de natura sua est intelligencia; cetera vero non fiunt intellecta nisi vel subtilitate et accione huiusmodi. Actio autem huiusmodi est sine passione sui vel fuerit ex alia re. Prius autem fuit intelligencia quam intelligeret, sed ut perficiatur et crescat, et cum perfecta fuerit, intelliget ea que sunt intelligibilia de natura sua, et ea que sunt intellecta accione et subtilitate eius, nam proprietas intelligencie est ut sit efficiens et efficiat nec paciatur.

[17.] Unde quia **Aristoteles** voluit ostendere quod intelligencia est inmortalis, et volens evadere obiectiones que sequntur ex eo quod dixit de intellectu adepto, scilicet id quod sequitur ex sua actione quod intelligencia nec mutat loca nec est hoc possibile ei, eo quod est non corpus, nec est in loco nec movetur de loco ad locum — hoc enim et consimile dixit de intelligencia ad modum inmutacionis —, ideo dicit quod intellectus yliaris qui est in omni humano corpore, dicitur esse stabilis, sicut substancia in substancia, et est in effectu semper cum fuerit efficiens suas acciones. Cum autem comisceтur hoc corpus aliqua ex omnibus commixtionibus que fit apta esse instrumentum huius intellectus qui est in hac commixtione, eo quod est in omni corpore, scilicet humano, et hoc instrumentum est eciam corpus; de illo dicitur quod est intellectus in potencia, qui est virtus profluens ex hac commixtione que accidit

altceva nu este inteligibil decât intelectul, iar el este act prin sine însuși. Dar unele lucruri pe care intelectul le face să fie înțelese nu devin înțelese decât prin intelectul care este în act. În același fel, de nu ar fi fost intelectul, nu ar fi existat nimic înțeles. Căci nimic, prin natura sa, nu este inteligibil, <ci> doar el este astfel, așa cum am spus mai înainte: și nici nu ar putea fi ceva care să fie astfel, fiindcă, de nu ar fi fost intelectul, nu ar fi existat nici ceva înțeles.

[16.] Intelectul care este prin natura sa adoptat din afară nu este decât un ajutor pentru intelectul care se află în noi. El nu poate avea înțelegerea unor anumite lucruri aflate în potență, decât a ceea ce prin natura sa fusese inteligibil. Însă de îndată ce lucrul care fusese inteligibil prin natura sa se află în <intelectul> care înțelege în potență, atunci el înțelege în act. Așadar, atunci intelectul generat este unul adoptat din afară și nemuritor, și acesta este cel care constituie dispoziția în intelectul material pentru a recepta cele ce sunt înțelese în potență. Dar pentru că lumina care este în act realizează vederea în act, ea însăși vede propria sa stare și propriul raport cu vederea culorilor. Tot așa și intelectul adoptat este cauza faptului că noi înțelegem și, deși el însuși înțelege, esența sa intelectivă nu este luată în considerare. Dar, prin natură, el este inteligență. Căci el desăvârșește și aduce la proprietățile sale <intelectul material>: așadar inteligibilul este, prin natura sa, inteligență. Celelalte realități nu devin înțelese decât prin subtilitate și printr-o acțiune de acest fel. Însă o asemenea acțiune are loc fără afectare de la sine sau din partea unui alt lucru. Căci inteligența a existat mai întâi și apoi a înțeles, dar <aceasta> pentru a se desăvârși și pentru a crește; iar atunci când s-a desăvârșit, ea a înțeles cele ce sunt inteligibile prin natura sa și cele care sunt înțelese prin acțiunea și subtilitatea sa, căci proprietatea inteligenței este aceea de a fi eficientă și de a acționa fără a fi afectată.

[17.] Aristotel a dorit să arate că inteligența este nemuritoare și a dorit să scape de obiecțiile ce decurgeau din cele spuse despre intelectul adoptat, adică ceea ce rezultă din acțiunea sa, anume că inteligența nu își schimbă locul și nici nu este posibil pentru ea, nefiind un corp, să fie într-un loc sau să se mute într-altul. În același fel a vorbit și despre imutabilitatea inteligenței. Din acest motiv, el spune că <despre> intelectul material[34], existent în orice corp uman[35], se spune că este stabil, ca o substanță în substanță, și este în act mereu, căci el își fusese autorul propriilor acțiuni. Dar de îndată ce acest corp intră în vreunul din toate amestecurile care îl fac să fie un bun instrument al intelectului cu care se găsește în amestec, deoarece se află în întreg corpul uman, iar acest instrument este chiar corpul, despre el se spune că este intelect în potență. Căci este o facultate care provine dintr-un amestec ce li se

corporibus et est apta recipere intellectum qui est in effectu; sed cum infunditur huic instrumento, tunc aget ad modum quo agitur instrumento, quamvis sit yle et per yle, et nos tunc possumus intelligere.

[18.] Noster enim intellectus compositus est ex virtute que est instrumentum intellectus instrumentalis. [Dixit **Isaac** quod **Aristoteles** hunc intellectum quem vocavit hic divinum vel instrumentalem, qui est intellectus in effectu, postea vocavit eum intellectum in potencia et puto quod non voluit intelligi per hoc nisi intellectum qui est in nobis in potencia, eo quod ipse est adeptus et est in sua essencia in effectu; nam ipse intelligit et non agit in nobis, nisi per virtutem que est in nobis, que est instrumentum eius profluens ex commixtione;] intellectus autem instrumentalis quem vocat **Aristoteles** intellectum in potencia, est ex accione illius intelligencie, quarum unamquamlibet si perdiderimus, non erit nobis possibile ut intelligamus, cum primo enim iactus spermatis in uterum sit intellectus qui est in effectu eo quod est penetrabilis in omni re et est ipsa in effectu; sed tunc non agit nisi qualia agit in ceteris corporibus, quodcumque corpus fuerit. Cum igitur ipsa egerit per virtutem que est in nobis, tunc dicetur quod ipse est intellectus nobis, et tunc nos intelligimus, quemadmodum si tu estimares aliquem magistrum qui aliquando agit sine instrumento artificii, et aliquando agit cum instrumento; tunc fit accio per artificium in yle.

[19.] Similiter intellectus instrumentalis semper est agens et est in effectu et sic ipse agens per instrumentum, cum generatum fuerit instrumentum huiusmodi ex commixcione corporum et ex intelligencia. Ipse enim tunc agit accionem ylealem et est nobis intellectus; potest evadere et separari secundum modum quo coniunctus est, quia non est in loco a quo moveatur ad alium, sed quia est in toto et diffusus in corpore. Evadit autem per corrupcionem instrumenti et est hoc sicut cum magister deponit suum instrumentum, tunc eciam agit, sed non agit in yle sine instrumento, et ideo oportet putari quod hic est intelligencia divina non recipiens corrupcionem, secundum sentenciam **Aristotelis**, et sic oportet hoc intelligi, non aliter.

[20.] De habitu eciam de quo loquutus est in tercio tractatu libri *De anima* dixit quod oportet per eum coequari istas res vel equaliter esse in hiis rebus et oportet transferri habitum et lumen ad hunc intellectum qui est in toto, quia hic intellectus vel solus gubernat quod est hic sine corporibus divinis et componit et resolvit,

petrece elementelor[36] și el este apt să recepteze intelectul aflat în act; dar de îndată ce „intelectul în act" este pus în acest instrument, el acționează în felul în care este acționat de către instrument, deși el este în materie și prin materie, iar noi atunci suntem capabili de înțelegere.

[18.] Dar intelectul nostru este compus din facultatea care este instrument al intelectului instrumental[37]. [Isaac a spus că Aristotel, pe acel intelect pe care aici l-a numit divin sau instrumental, care este intelectul în act, l-a numit mai pe urmă intelect în potență; eu cred că el nu a vrut să înțeleagă prin aceasta decât intelectul care se află în noi în potență, fiindcă el însuși este adoptat și este esența sa în act; căci el înțelege și acționează în noi doar prin facultatea care este în noi, care este instrumentul ce îi este pus la dispoziție lui în urma amestecului <elementelor>.] Intelectul instrumental pe care Aristotel îl numește în potență provine din acțiunea acelei inteligențe: dacă îl pierdem pe vreunul dintre <intelecte> nu va fi posibil să înțelegem; fiindcă mai întâi a fost aruncat prin sămânță în uter[38] intelectul care este în act, deoarece el poate pătrunde în orice lucru și este el însuși în act. Dar în acel moment el nu acționează decât în unele cazuri în unele corpuri, orice fel de corp ar fi fost. Așadar, fiindcă el însuși ar fi incomplet prin facultatea care se găsește în noi, s-ar spune atunci că el este în noi intelectul și că atunci noi înțelegem. Într-un anume sens, dacă tu ai lua în considerare un meșter care uneori acționează fără un instrument al tehnicii <sale>, iar alteori se folosește de un instrument, <în ultimul caz> are loc acțiunea prin tehnică asupra materiei.

[19.] În același fel intelectul instrumental este întotdeauna agent și este în act, și este agent printr-un instrument, de îndată ce fusese general instrumentul de acest fel din amestecul corpurilor și al inteligenței. Căci el atunci realizează o acțiune materială și este intelectul nostru. El poate să iasă în afară și să se separe tot așa după cum este legat, nu pentru că se află într-un loc așa încât să se mute într-un altul, ci fiindcă se află pretutindeni și risipit în corp. El iese afară prin distrugerea instrumentului, iar acest lucru este asemănător momentului în care meșterul își pune deoparte instrumentul. Căci el atunci acționează, dar nu acționează în materie și în lipsa unui instrument, și de aceea trebuie să se considere că acesta reprezintă inteligența divină care nu acceptă coruperea, potrivit opiniei lui Aristotel. Iar acest lucru trebuie înțeles așa și nu altfel.

[20.] Relativ la dispoziția despre care s-a vorbit în cartea a III-a a tratatului *Despre suflet*,[39] s-a spus că este necesar ca ea să fie egală cu aceste lucruri sau să existe în mod egal în aceste lucruri, iar dispoziția și lumina trebuie să fie atribuite analogic intelectului care se află peste tot, deoarece acest intelect fie guvernează singur ceea ce se află aici pe pământ, fără <ajutorul> corpurilor divine, și compune și descompune,

et tunc ipse est creator intellectus materialis eciam, vel aget hoc adiutorio motus ordinati in corporibus celestibus; nam per ea est id quod est hic propter propinquitatem eorum et elongacionem et precipue solis, vel est hoc per eam cum intellectu qui est hic vel est propter utrumque, sed propter motum corporum supercelestium sit natura; natura autem est que gubernat individua cum intellectu.

[21.] Puto autem quod ipse est contrarius ad hoc quia intelligencia, scilicet divina, invenitur in rebus vilissimus sicut putaverunt **philosophi tabernaculorum**; vel omnino in hoc quod est hic intelligencia, et cura que procedit in comoditatibus. Cura autem que est hic non ascribitur nisi corporibus divinis, quoniam non est nobis ut intelligamus, nec est intellectus in nobis, sed cum nostra generacione sit in nobis naturaliter existencia intellectus instrumentalis qui est in potencia, et accio intellectus qui est extrinsecus per eum fit; non est autem aliquid fieri in aliquo secundum modum uo intelligitur illud mutari de loco ad locum; forme enim sensibilium, cum nos sentimus eas, non sunt in sensibus ita ut sint eis loca; et similiter dicitur de intelligencia que est extra quod est separata, quod ipsa separatur a nobis, non quod transferatur et mutet loca, sed remanet separata existens per se sine yle, sua autem separacio a nobis est quod non intelligimus nec acquirimus sic, sicut cum erat in nobis. *Expletus est liber.*

iar în acest caz el însuși este creatorul intelectului material chiar, fie acționează cu ajutorul mișcărilor regulate ale corpurilor cerești. Căci prin acest fapt există ceea ce se află aici pe pământ, din pricina apropierii și a depărtării lor, și mai cu seamă a soarelui, fie că acest lucru este prin el împreună cu intelectul care se află aici <pe pământ>, fie că este din cauza amândorura, însă natura se realizează din pricina mișcării corpurilor supraceleste. Căci natura este aceea care guvernează, împreună cu intelectul, lucrurile individuale.

[21.] Eu sunt de părere că <esența intelectului> este contrară faptului că inteligența divină se descoperă în cele mai neînsemnate lucruri, așa cum fuseseră de părere filosofii stoici[40], sau că pretutindeni în ceea ce este aici ar fi prezentă inteligența și grija pe care ea o poartă lucrurilor bine orânduite. Însă grija aceasta care este aici nu s-ar înscrie decât în corpurile divine, fiindcă nu nouă ne-ar aparține faptul de a gândi și nici nu s-ar afla intelectul în noi, ci o dată cu generarea noastră s-ar realiza în mod spontan intelectul instrumental care se găsește în noi în potență, iar acțiunea intelectului care este extrinsec s-ar realiza prin aceasta. Dar ceva anume nu devine într-un altul așa cum se înțelege că un lucru se mută dintr-un loc într-altul, căci formele sensibile, atunci când noi le simțim, nu se găsesc în noi ca și cum ar fi în locurile lor. În același fel ei spun despre inteligența din afara noastră că ea este separată, că ea însăși se separă de noi, dar nu că își schimbă sau își mută locul, ci rămâne separată existând în sine și fără materie, iar separarea ei de noi se rezumă la faptul că noi nu mai înțelegem și nu mai aflăm nimic, așa cum se întâmpla pe când el era în noi[41]. *Se încheie cartea.*

Πλωτῖνος

Περὶ τοῦ εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαί μῖα
(*Enneadis*, IV, 9)

[1.] Ἆρ' ὥσπερ ψυχὴν ἑκάστου μίαν φαμὲν εἶναι, ὅτι πανταχοῦ τοῦ σώματος ὅλη πάρεστι, καὶ ἔστιν ὄντως τὸν τρόπον τοῦτον μία, οὐκ ἄλλο μέν τι αὐτῆς ὡδί, ἄλλο δὲ ὡδὶ τοῦ σώματος ἔχουσα, ἔν τε τοῖς αἰσθητικοῖς οὕτως ἡ αἰσθητική, καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς δὲ ὅλη πανταχοῦ ἐν ἑκάστῳ μέρει, οὕτως καὶ ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ μία καὶ πᾶσαι μία; Καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἡ ἐν πᾶσι μία οὐχ ὡς ὄγκῳ μεμερισμένη, ἀλλὰ πανταχοῦ ταὐτόν; Διὰ τί γὰρ ἡ ἐν ἐμοὶ μία, ἡ δ' ἐν τῷ παντὶ οὐ μία; Οὐ γὰρ ὄγκος οὐδὲ ἐκεῖ οὐδὲ σῶμα. Εἰ μὲν οὖν ἐκ τῆς τοῦ παντὸς καὶ ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σή, μία δὲ ἐκείνη, καὶ ταύτας δεῖ εἶναι μίαν. Εἰ δὲ καὶ ἡ τοῦ παντὸς καὶ ἡ ἐμὴ ἐκ ψυχῆς μιᾶς, πάλιν αὖ πᾶσαι μία. Αὕτη τοίνυν τίς ἡ μία; Ἀλλὰ πρότερον λεκτέον, εἰ ὀρθῶς λέγεται τὸ μίαν τὰς πάσας, ὥσπερ ἡ ἑνὸς ἑκάστου. Ἄτοπον γάρ, εἰ μία ἡ ἐμὴ καὶ ἡ ὁτουοῦν ἄλλου· ἐχρῆν γὰρ ἐμοῦ αἰσθανομένου καὶ ἄλλον αἰσθάνεσθαι, καὶ ἀγαθοῦ ὄντος ἀγαθὸν ἐκεῖνον εἶναι καὶ ἐπιθυμοῦντος ἐπιθυμεῖν, καὶ ὅλως ὁμοπαθεῖν ἡμᾶς τε πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τὸ πᾶν, ὥστε ἐμοῦ παθόντος συναισθάνεσθαι τὸ πᾶν. Πῶς δὲ καὶ μιᾶς οὔσης ἡ μὲν λογική, ἡ δὲ ἄλογος, καὶ ἡ μὲν ἐν ζῴοις, ἡ δὲ ἐν φύτοις ἄλλη; Πάλιν δὲ εἰ μὴ θησόμεθα ἐκείνως, τό τε πᾶν ἓν οὐκ ἔσται, μῖα τε ἀρχῆ ψυχῶν οὐχ εὑρεθήσεται.

[2.] Πρῶτον μὲν οὖν οὐκ, εἰ ἡ ψυχὴ μία ἡ ἐμὴ καὶ ἡ ἄλλου, ἤδη καὶ τὸ συναμφότερον τῷ συναμφοτέρῳ ταὐτόν. Ἐν ἄλλῳ γὰρ καὶ ἐν ἄλλῳ ταὐτὸν ὂν οὐ τὰ αὐτὰ πάθη ἕξει ἐν ἑκατέρῳ, ὡς ἄνθρωπος ὁ ἐν ἐμοὶ κινουμένῳ·

Plotin

Dacă toate sufletele sunt unul singur (*Enneade*, IV, 9)

[1.] Așadar, oare, după cum spunem că fiecare suflet este unul, fiindcă el este prezent întreg pretutindeni în corp, tot așa există cu adevărat unul de felul acesta, și nu ceva din el într-un fel și altceva din el altfel în comuniune cu corpul, ci în cele senzitive există cu adevărat senzitivul, iar în cele vegetative există peste tot întregul, în fiecare parte, tot așa cum și eu și tu suntem una și toate <sufletele> sunt una? Iar în privința întregului, el este unul în toți, dar nu împărțit după mase, ci același pretutindeni. De ce, atunci, în mine el este unul iar în întreg să nu fie unul? Căci nici un <suflet> nu deține vreo masă. Atunci, dacă și eu și tu facem parte din <sufletul> întregului, el este unul iar toate celelalte trebuie să fie una. Căci dacă <sufletul> întregului și cu mine facem parte din același suflet, fără îndoială că atunci toate <sufletele> sunt una. Deci el este unul? Se cuvine însă mai întâi spus, dacă se spune în mod corect că toate sufletele sunt unul, în ce fel face parte din unu fiecare. Căci este bizar ca <sufletul> meu și al altuia să fie totuna! Căci ar trebui, atunci, ca de îndată ce eu am o senzație să o aibă și un altul, iar dacă sunt frumos să fie și celălalt frumos, și de îndată ce am o dorință să o aibă și celălalt, și noi să avem aceleași pătimiri în întregime unul față de altul și în raport cu întregul, astfel încât, de îndată ce eu sunt afectat, și întregul să simtă împreună cu mine. Dar cum se face că, deși ele sunt una, o ființă este rațională, alta este lipsită de rațiune, una se numără printre animale, pe când alta se numără printre plante? Fără îndoială că, dacă nu procedăm în acest fel, atunci întregul nu va fi unu și nu va fi găsit principiul unic al sufletului.

[2.] Mai întâi, deci, dacă sufletul meu și al celuilalt sunt unul, fără îndoială, compusul și cel al căruia este compusul sunt diferiți. Căci în doi <indivizi> un <suflet> comun nu are în fiecare aceleași afectări, ca de pildă omul care se mișcă în mine: căci în mine se mișcă și în tine

ἐν ἐμοὶ γὰρ κινουμένῳ καὶ ἐν σοὶ μὴ κινουμένῳ ἐν ἐμοὶ μὲν κινούμενος, ἐν σοὶ δὲ ἑστὼς ἔσται· καὶ οὐκ ἄτοπον οὐδὲ παραδοξότερον τὸ ἐν ἐμοὶ καὶ σοὶ ταὐτὸν εἶναι· οὐ δὴ ἀνάγκη αἰσθανομένου ἐμοῦ καὶ ἄλλον πάντη τὸ αὐτὸ πάθος ἔχειν. Οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς σώματος τὸ τῆς ἑτέρας χειρὸς πάθημα ἡ ἑτέρα ᾔσθετο, ἀλλ' ἡ ἐν τῷ ὅλῳ. Εἰ δὴ ἔδει τὸ ἐμὸν γινώσκειν καὶ σέ, ἕν τι ἐξ ἀμφοῖν ὄν, συνημμένον σῶμα ἐχρῆν εἶναι· οὕτω γὰρ συναφθεῖσαι ἑκατέρα ᾔσθετο ταὐτόν. Ἐνθυμεῖσθαι δὲ προσήκει τὸ καὶ πολλὰ λανθάνειν τὸ ὅλον καὶ τῶν ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ σώματι γιγνομένων, καὶ τοσούτῳ, ὅσῳ ἂν μέγεθος ἔχῃ τὸ σῶμα πολύ, ὥσπερ ἐπὶ κητῶν λέγεται μεγάλων, ἐφ' ὧν παθήματός τινος περὶ τὸ μέρος ὄντος τῷ ὅλῳ αἴσθησις διὰ μικρότητα τοῦ κινήματος οὐδεμία προσέρχεται· ὥστε οὐκ ἀνάγκη διάδηλον τύπῳ τὴν αἴσθησιν τῷ ὅλῳ καὶ παντὶ εἰσαφικνεῖσθαι ἑνός τινος παθόντος. Ἀλλὰ συμπάσχειν μὲν οὐκ ἄτοπον οὐδὲ ἀπογνωστέον, τύπωσιν δὲ αἰσθητικὴν οὐκ ἀναγκαῖον γίγνεσθαι. Ἀρετὴν δὲ ἐν ἐμοὶ ἔχειν, κακίαν δὲ ἐν ἑτέρῳ, οὐκ ἄτοπον, εἴπερ καὶ κινεῖσθαι ἐν ἄλλῳ καὶ ἐν ἄλλῳ ἑστάναι ταὐτὸν οὐκ ἀδύνατον. Οὐδὲ γὰρ οὕτως μίαν λέγομεν, ὡς πάντη πλήθους ἄμοιρον — τοῦτο γὰρ τῇ κρείττονι φύσει δοτέον — ἀλλὰ μίαν καὶ πλῆθος λέγομεν καὶ μετέχειν τῆς φύσεως τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς γινομένης καὶ τῆς ἀμερίστου αὖ, ὥστε πάλιν εἶναι μίαν. Ὥσπερ δὲ ἐπ' ἐμοῦ τὸ γενόμενον περὶ τὸ μέρος πάθος οὐκ ἀνάγκη κρατεῖν τοῦ ὅλου, ὃ δ' ἂν περὶ τὸ κυριώτερον γένηται φέρει τι εἰς τὸ μέρος, οὕτω τὰ μὲν ἐκ τοῦ παντὸς εἰς ἕκαστον σαφέστερα μᾶλλον ὁμοπαθούντων πολλαχοῦ τῷ ὅλῳ, τὰ δὲ παρ' ἡμῶν ἄδηλον εἰ συντελεῖ πρὸς τὸ ὅλον.

[3.] Καὶ μὴν ἐκ τῶν ἐναντίων φησὶν ὁ λόγος καὶ συμπαθεῖν ἀλλήλοις ἡμᾶς καὶ συναλγοῦντας ἐκ τοῦ ὁρᾶν καὶ διαχεομένους καὶ εἰς τὸ φιλεῖν ἑλκομένους κατὰ φύσιν· μήποτε γὰρ τὸ φιλεῖν διὰ τοῦτο. Εἰ δὲ καὶ ἐπῳδαὶ καὶ ὅλως μαγεῖαι συνάγουσι καὶ συμπαθεῖς πόρρωθεν ποιοῦσι, πάντως τοι διὰ ψυχῆς μιᾶς. Καὶ λόγος δὲ ἠρέμα λεχθεὶς διέθηκε τὸ πόρρω, καὶ κατακούειν πεποίηκε τὸ διεστὼς ἀμήχανον ὅσον τόπον· ἐξ ὧν ἔστι τὴν ἑνότητα μαθεῖν ἁπάντων

nu se mișcă, deși în mine este în mișcare, pe când în tine stă în repaos: și nu este bizar și nici paradoxal ca <sufletul> care se află în mine și acela care se află în tine să fie identice, pentru că nu este necesar ca, de îndată ce eu am o senzație, toate celelalte <suflete> să aibă aceeași senzație Căci o senzație pe care o are mâna cuiva într-un singur corp nu o simte un altul, ci acela care se află în întregul <corp>. Dacă dorești să cunoști și tu ceea ce se află în mine, ar trebui să existe ceva unic din noi amândoi, un corp comun: căci în acest fel, având pătimiri comune, fiecare <din noi> va simți același lucru. Este bine să reflectăm la faptul că multe dintre cele care se întâmplă în unul și același corp se ascund de întreg. Se petrece astfel cu atât mai mult cu cât corpul este mai mare, cum se spune despre monștrii acvatici, în cazul cărora, atunci când sunt afectați la nivelul unei părți, senzația nu este deloc resimțită la nivelul întregului, din cauza micimii impresiei, tot așa cum este evident că nu este necesar ca o senzație <produsă> prin impresie să ajungă la nivelul întregului, atunci când cineva este afectat <de ea>. Dar nu este ciudat să se producă o simțire comună și ea nu trebuie ignorată, însă nici nu este necesar ca ea să se producă prin impresie senzorială. Nu este lipsit de sens ca în mine să existe virtutea iar în celălalt viciul, de vreme ce nu este imposibil ca același lucru să se afle în mișcare dintr-un punct de vedere, pe când dintr-altul el să se găsească în repaos. Noi nu spunem că <sufletele> sunt una în sensul că ele toate sunt excluse de la pluralitate — acest lucru trebuie pus pe seama unei naturi superioare <lor> — ci spunem că ele sunt unu și multiplu, și că ele iau parte la ființa divizibilă după corp ca și la aceea nedivizibilă, astfel că ele sunt în chip neîndoielnic una. Tot așa cum, în cazul meu, nu este necesar ca afectarea produsă dintr-o parte a corpului să domine întregul (căci ceea ce se produce în partea cea mai de seamă <a mea> poartă asupra tuturor părților), tot astfel este mai evident faptul că întregul <lumii> are efect asupra fiecărui <individ>, deoarece cu atât mai mult fiecare se află într-o simțire comună cu întregul pretutindeni. Dar nu este evident dacă de la noi către întregul <lumii> există <vreun efect>[1].

[3.] Rațiunea ne spune că noi avem simțiri comune, ale contrariilor, și că suntem impresionați și mișcați de aceeași priveliște și suntem deopotrivă atrași de prietenie în chip natural: iar prietenia are loc fără îndoială din acest motiv. Dacă descântecele și incantațiile ne fac să acționăm împreună și să avem simțiri comune, acest lucru se petrece întru totul pentru că sufletul este unul. Rostirea șoptită se răspândește până departe și se face auzită pe o distanță foarte mare, extraordinar de bine răspândită: din aceste motive se poate înțelege că unitatea tuturora se datorează faptului

τῆς ψυχῆς μιᾶς οὔσης. Πῶς οὖν, εἰ ψυχὴ μία, ἡ μὲν λογική, ἡ δὲ ἄλογος, καί τις καὶ φυτική; Ἢ ὅτι τὸ μὲν ἀμέριστον αὐτῆς κατὰ τὸ λογικὸν τακτέον οὐ μεριζόμενον ἐν τοῖς σώμασι, τὸ δὲ μεριζόμενον περὶ σώματα ἓν μὲν ὂν καὶ αὐτό, περὶ δὲ τὰ σώματα μεριζόμενον παρεχόμενον τὴν αἴσθησιν πανταχοῦ ἄλλην δύναμιν αὐτῆς θετέον, τό τε πλαστικὸν αὐτῆς καὶ ποιητικὸν σωμάτων δύναμιν ἄλλην. Οὐχ ὅτι δὲ πλείους αἱ δυνάμεις, οὐ μία· καὶ γὰρ ἐν τῷ σπέρματι πλείους αἱ δυνάμεις καὶ ἕν· καὶ ἐξ ἑνὸς τούτου πολλὰ ἕν. Διὰ τί οὖν οὐ πανταχοῦ πᾶσαι; Καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς μιᾶς ψυχῆς πανταχοῦ λεγομένης εἶναι ἡ αἴσθησις οὐκ ἐν πᾶσι τοῖς μέρεσιν ὁμοία, ὅ τε λόγος οὐκ ἐν ὅλῳ, τό τε φυτικὸν καὶ ἐν οἷς μὴ αἴσθησις· καὶ ὅμως εἰς ἓν ἀνατρέχει ἀποστάντα τοῦ σώματος. Τὸ δὲ θρεπτικόν, εἰ ἐκ τοῦ ὅλου, ἔχει καὶ ἐκείνης. Διὰ τί οὖν οὐ καὶ παρὰ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ θρεπτικόν; Ὅτι τὸ τρεφόμενον μέρος τοῦ ὅλου, ὃ καὶ παθητικῶς αἰσθητικόν, ἡ δὲ αἴσθησις ἡ κρίνουσα μετὰ νοῦ ἑκάστου, ᾗ οὐδὲν ἔδει πλάττειν τὸ ὑπὸ τοῦ ὅλου τὴν πλάσιν ἔχον. Ἐπεὶ κἂν ἐποίησεν αὐτήν, εἰ μὴ ἐν τῷ ὅλῳ τούτῳ ἔδει αὐτὴν εἶναι.

[4.] Ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται ὡς μὴ θαυμάζειν τὴν εἰς ἓν ἀναγωγήν. Ἀλλὰ γὰρ ζητεῖ ὁ λόγος, πῶς μία; Ἆρα γὰρ ὡς ἀπὸ μιᾶς ἢ μία αἱ πᾶσαι; Καὶ εἰ ἀπὸ μιᾶς, μεριζομένης ταύτης ἢ μενούσης μὲν ὅλης, ποιούσης δὲ παρ' αὐτῆς οὐδὲν ἧττον πολλάς; Καὶ πῶς ἂν μένουσα οὐσία πολλὰς ποιοῖ ἐξ αὐτῆς; Λέγωμεν οὖν θεὸν συλλήπτορα ἡμῖν γενέσθαι παρακαλέσαντες, ὡς δεῖ μὲν εἶναι μίαν πρότερον, εἴπερ πολλαί, καὶ ἐκ ταύτης τὰς πολλὰς εἶναι. Εἰ μὲν οὖν σῶμα εἴη, ἀνάγκη μεριζομένου τούτου τὰς πολλὰς γίγνεσθαι, ἄλλην πάντη οὐσίαν, τὴν δὲ ἄλλην γινομένην· καὶ ὁμοιομεροῦς οὔσης ὁμοειδεῖς πάσας γενέσθαι εἶδος ἓν ταὐτὸν φερούσας ὅλον, τοῖς δὲ ὄγκοις ἑτέρας· καὶ εἰ μὲν κατὰ τοὺς ὄγκους εἶχον τοὺς ὑποκειμένους τὸ ψυχαὶ εἶναι, ἄλλας ἀλλήλων εἶναι, εἰ δὲ κατὰ τὸ εἶδος, μίαν τῷ εἴδει ψυχὰς εἶναι.

că sufletul este unul. Așadar cum, dacă sufletul este unul, un <suflet> este rațional, un altul este lipsit de rațiune, pe când altul este vegetativ? <Acest lucru se petrece> pentru că partea sufletului care nu se poate amesteca trebuie să fie considerată cea rațională, care nu se amestecă cu corpul. Partea care se amestecă cu corpul trebuie considerată ca fiind una și identică <cu sine>, căci ea, amestecându-se cu corpul, produce pretutindeni senzația. Ea trebuie considerată o anumită potență a lui, în vreme ce potența lui de a plăsmui și de a produce corpurile este o altă potență. Faptul că <sufletul> are mai multe potențe nu înseamnă că el nu este unul, căci și în sămânță există mai multe potențe și <totuși> ea este una. Iar din acest unu provin mai multe <realități> care sunt unul. Dar atunci de ce nu există toate <sufletele> peste tot? În cazul sufletului unic se spune că el este pretutindeni, dar senzația nu este în același fel în toate părțile <corpului>, rațiunea nu se găsește în tot <corpul>, iar facultatea vegetativă are loc acolo unde nu există senzație. Și, totuși, ele redevin una când corpul moare. Dacă facultatea de hrănire ține de întreg, înseamnă că și acel <întreg> are o <asemenea facultate>. De ce nu există atunci o facultate de hrănire în afara noastră? Deoarece acea parte a întregului care se hrănește este tot una cu aceea care are senzații în mod pasiv. Dar senzația, în fiecare <din noi>, este aceea care discerne alături de intelect, deși ea nu se adaugă deloc facultății plăsmuitoare pe care <sufletul nostru> o are de la întregul <lumii>. Ea l-ar forma și pe acesta, dacă ea nu ar trebui să se găsească în el.

[4.] Toate acestea au fost spuse, așadar, pentru ca tendința sufletelor către unu să nu stârnească mirarea. Însă rațiunea cercetează de ce sunt ele una. Aceasta se petrece deoarece toate provin de la unul singur, sau pentru că sunt unul singur? Dacă provin de la un suflet unic, oare acest suflet se divide sau (deși el rămâne unic) produce în afara sa o pluralitate <de suflete> cu nimic mai prejos <decât el>? Dar cum ar putea, totuși, rămânând în sine, să producă din sine o pluralitate? Să indicăm atunci un sprijin divin pentru a arăta cum s-au produs ele, astfel încât să fie nevoie de unul singur mai întâi, dacă ele sunt multiple, iar din acesta să provină cele multiple. Dacă <acel suflet unic> era un corp, atunci era necesar ca, prin diviziunea lui, să se nască <sufletele> multiple: toate ar constitui această ființă și s-ar naște din ea. Dacă ele ar constitui niște părți egale, ele ar avea esențe întregi identice și vor purta una și aceeași esență, deosebindu-se numai prin masă[2]. Dacă sufletele sunt substanțe după cum au ele mărime, atunci sunt diferite între ele; dar dacă ele sunt <substanțe> după specie, atunci sufletele sunt una ca specie. Aceasta înseamnă că în

Τοῦτο δέ ἐστι τὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐν πολλοῖς σώμασι ψυχὴν ὑπάρχειν καὶ πρὸ ταύτης τῆς μιᾶς τῆς ἐν πολλοῖς ἄλλην αὖ εἶναι μὴ ἐν πολλοῖς, ἀφ' ἧς ἡ ἐν πολλοῖς μία, ὥσπερ εἴδωλον οὖσα πολλαχοῦ φερόμενον τῆς ἐν ἑνὶ μιᾶς, οἷον εἰ ἐκ δακτυλίου ἑνὸς πολλοὶ κηροὶ τὸν αὐτὸν τύπον ἀπομαξάμενοι φέροιεν. Ἐκείνως μὲν οὖν ἀνηλίσκετο ἂν εἰς πολλὰς ἡ μία, ὡς δὲ τὸ δεύτερον ἀσώματον μὲν ἡ ψυχὴ ἐγίνετο Καὶ πάθημα μὲν ὂν θαυμαστὸν οὐδὲν εἶχε μίαν ποιότητα γενομένην ἐξ ἑνός τινος ἐν πολλοῖς εἶναι: καὶ εἰ κατὰ τὸ συναμφότερον δὲ ἡ ψυχή, θαυμαστὸν οὐδέν. Νῦν δὲ ἀσώματόν τε αὐτὸ τιθέμεθα καὶ οὐσίαν.

[5.] Πῶς οὖν οὐσία μία ἐν πολλαῖς; Ἢ γὰρ ἡ μία ἐν πάσιν ὅλη, ἢ ἀπὸ ὅλης καὶ μιᾶς αἱ πολλαὶ ἐκείνης μενούσης. Ἐκείνη μὲν οὖν μία, αἱ δὲ πολλαὶ εἰς ταύτην ὡς μίαν δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν: ἱκανὴ γὰρ πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν καὶ μένειν μία: δύναται γὰρ εἰς πάντα ἅμα καὶ ἑκάστου οὐκ ἀποτέτμηται πάντη: τὸ αὐτὸ οὖν ἐν πολλοῖς. Μὴ δή τις ἀπιστείτω: καὶ γὰρ ἡ ἐπιστήμη ὅλη, καὶ τὰ μέρη αὐτῆς ὡς μένειν τὴν ὅλην καὶ ἀπ' αὐτῆς τὰ μέρη. Καὶ τὸ σπέρμα ὅλον καὶ ἀπ' αὐτοῦ τὰ μέρη, ἐν οἷς πέφυκε μερίζεσθαι, καὶ ἕκαστον ὅλον καὶ μένει ὅλον οὐκ ἠλαττωμένον τὸ ὅλον — ἡ δ' ὕλη ἐμέρισε — καὶ πάντα ἕν. Ἀλλ' ἐν τῇ ἐπιστήμῃ, εἴποι τις ἄν, τὸ μέρος οὐχ ὅλον. Ἢ κἀκεῖ ἐνεργείᾳ μὲν μέρος τὸ προχειρισθὲν οὗ χρεία, καὶ τοῦτο προτέτακται, ἕπεται μέντοι καὶ τὰ ἄλλα δυνάμει λανθάνοντα καὶ ἔστι πάντα ἐν τῷ μέρει. Καὶ ἴσως ταύτῃ ἡ ὅλη λέγεται, τὸ δὲ μέρος: ἐκεῖ μὲν οἷον ἐνεργείᾳ ἅμα πάντα: ἕτοιμον οὖν ἕκαστον, ὃ προχειρίσασθαι θέλεις: ἐν δὲ τῷ μέρει τὸ ἕτοιμον, ἐνδυναμοῦται δὲ οἷον πλησιάσαν τῷ ὅλῳ. Ἔρημον δὲ τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐ δεῖ νομίζειν: εἰ δὲ μή, ἔσται οὐκέτι τεχνικὸν οὐδὲ ἐπιστημονικόν, ἀλλ' ὥσπερ ἂν καὶ εἰ παῖς λέγοι. Εἰ οὖν ἐπιστημονικόν, ἔχει δυνάμει καὶ τὰ πάντα. Ἐπιστήσας γοῦν ὁ ἐπιστήμων ἐπάγει τὰ ἄλλα οἷον ἀκολουθίᾳ: καὶ ὁ γεωμέτρης δὲ ἐν τῇ ἀναλύσει δηλοῖ, ὡς τὸ ἓν ἔχει τὰ πρὸ αὐτοῦ πάντα, δι' ὧν ἡ ἀνάλυσις, καὶ τὰ ἐφεξῆς δέ, ἃ ἐξ αὐτοῦ γεννᾶται. Ἀλλὰ ταῦτα διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ἀπιστεῖται, καὶ διὰ τὸ σῶμα ἐ πισκοτεῖται: ἐκεῖ δὲ φανὰ πάντα καὶ ἕκαστον.

corpuri multiple există un singur suflet, și înaintea acestui <suflet> unic care se află în cele multiple se găsește, desigur, unul care nu este în cele multiple, ci, grație lui, <sufletul> care se află în cele multiple este unul; el este precum imaginea purtată pretutindeni a unuia care rezidă în sine, tot așa cum de la un singur inel s-ar face în mai multe bucăți de ceară imprimate aceeași amprentă. În prima situație, sufletul unic s-ar pierde în multiplu, în cea de-a doua, sufletul ar fi incorporal. El este, în acest caz, o afectare a <corpului> și nu este de mirare că are această calitate unică provenită de la un singur <corp> în mai multe <suflete>. Și nici faptul că sufletul este constituit potrivit cu ambele nu este de mirare. De fapt, noi suntem de părere că sufletul este o esență incorporală.

[5.] Dar cum este cu putință să existe o esență unică în mai multe <lucruri>? Fie că <esența> unică este întreagă în toate, fie că de la întregimea și unicitatea ei care rămâne în sine își trag toate celelalte pluralitatea. Așadar, pe de o parte ea este una, iar <sufletele> plurale sunt în ea astfel încât ea, una, se dă și nu se dă multiplului. Este de ajuns ca ea să se ofere tuturora și să rămână <totuși> una: căci ea poate să fie în toate deodată și în fiecare fără să se separe de nici una. Ea este aceeași în mai multe. Să nu fie cineva neîncrezător. Căci și știința întreagă conține părți astfel încât ea rămâne întreagă, iar părțile provin din ea. La fel este și sămânța animală întreagă, iar din ea provin părți în care se împarte, și fiecare este întreagă și rămâne întreagă, iar întregul nu se micșorează — materia le divizează — și toate sunt unu. Dar în cazul științei, ar putea cineva spune că partea nu este întregul. <Întregul> este pus în prim plan și toate celelalte îl urmează fiind umbrite, în potență, și toate se regăsesc într-o parte. Și în același fel se vorbește, în cazul științei, despre întreg și despre parte: acolo, <în cazul științei inteligibile>[3] toate sunt în act simultan. Este așadar disponibilă fiecare <parte> pe care vrei să o analizezi. Ceea ce este disponibil într-o parte își are puterea din faptul că stă în proximitatea întregului. Nu trebuie crezut că o teorie este separată de altele. De nu, nu va mai exista nici tehnică, nici știință, ci s-ar vorbi numai copilării. Dar dacă știința există, ea le conține pe toate în potență. Omul de știință, deoarece știe, introduce în <știința lui> pe toate celelalte în calitate de accesorii. Geometrul arată în cazul analizei <sale> că toate cele de dinaintea lui sunt una cu cele pe care le analizează el și cele care, în continuare, urmează după el. Însă acestea sunt de necrezut din cauza slăbiciunii noastre și pentru că suntem stăpâniți de trup: dar în <lumea inteligibilă>, acolo, sunt limpezi toate și fiecare în parte.

Themistii

Paraphrasis eorum quae De anima Aristotelis

<Liber sextus>
<latine translatum a Guglielmo Moerbeke>

[*Quoniam autem sicut in omni natura*... etc. (430a 10 sqq.)]

Quoniam eorum quae sunt a natura fiunt unumquodque praesumptam habet potentiam, sequentem autem perfectionem, et non sistit in bona aptitudine et in eo quod potentia (frustra enim utique haberet haec a natura), palam quia et humana anima non usque ad hoc quod haberet eum qui potentia intellectus processit, neque usque ad hoc quod esset apta nata ad intelligere idonee, sed assequi necessarium est bonae aptitudini finem, cuius gratia a natura instituta est; oportet igitur potentia intellectum perfici, perficitur autem nihil a seipso, sed ab alio. Necesse ergo et in anima existere has differentias et esse hunc quidem aliquem potentia intellectum, hunc autem aliquem actu intellectum perfectum et non adhuc potentia et eo quod est esse aptum natum, sed intellectum existentem actu, qui illi qui potentia complexus et producens ipsum in actum eum qui secundum habitum intellectum efficit, in quo universalia noemata, idest intellecta, et scientiae. Sicut enim domum eam quae potentia et statuam eam quae potentia, hoc est lapides et aes, non est possibile suscipere domus aut statuae formam, nisi ars materiebus idonee ad hoc se habentibus propriam imponens potentiam et artificialem speciem imprimens, domum compositam efficiet et statuam, ita et potentia intellectum necesse est ab aliquo alio perfici iam perfecto existente et actu, non potentia, qui proportionaliter se habens ad artem, movet potentia intellectum, et aptitudinem animae ad intelligere perficiat et habitum instituat.

Themistius

Parafraze la Despre suflet a lui Aristotel

<Cartea a șasea>
<tradusă în latină de Guillaume din Moerbeke>

[*Așa cum în toată natura*... etc. (430a 10 sqq.)]

În cazul celor care se realizează de la natură, fiecare deține o potență anterioară și o desăvârșire posterioară, și ele nu s-au oprit la aptitudinea lor naturală și la ceea ce se găsește în potență (căci ar avea acest lucru de la natură în zadar). De aceea, este evident că nici sufletul omenesc nu a înaintat doar până la a avea intelect potențial, și nici până la faptul de a fi fost născut apt pentru a înțelege, ci este necesar ca <sufletul omenesc> să urmeze scopul aptitudinii naturale, în numele căruia a fost întocmit de natură. Este necesar așadar ca intelectul în potență să se desăvârșească. Însă nimic nu se desăvârșește de la sine, ci întotdeauna prin ceva diferit. Este necesar așadar ca și în suflet să persiste aceste diferențe. Să existe un anume intelect în potență, precum și un anume intelect desăvârșit în act și deloc în potență, sau <ocupat> cu activitățile naturale, ci un intelect actual, care, fiind legat de cel aflat în potență și aducându-l la act, să desăvârșească intelectul ca o dispoziție, în care se găsesc gândurile universale, adică cele înțelese, și științele. După cum dintr-o casă care se află în potență, ca și dintr-o statuie în potență, adică pietrele și bronzul, nu este posibil să se înalțe o casă sau forma statuii decât dacă o artă adecvată materiilor, care se raportează la ele impunându-și propria potență și imprimându-și specia sa artificială, realizează casa și statuia ca pe un compus, tot așa este necesar ca și intelectul aflat în potență să se desăvârșească de la ceva diferit de sine și care există deja desăvârșit și în act, nu în potență, care se raportează proporțional la artă, care pune în mișcare intelectul aflat în potență și care desăvârșește aptitudinea sufletului de a înțelege și instituie dispoziția <acestuia>.

[*Et est intellectus hic quidem* ... etc. (430a 14 sqq.)]

Et est iste intellectus separatus et impassibilis et immixtus: quem autem dicimus potentia intellectum, et si maxime sibi eadem intitulaverimus, tamen magis est animae connaturalis, dico autem non omni animae sed soli humanae. Et sicut lumen potentia visui et potentia coloribus adveniens actu quidem visum fecit et actu colores, ita et intellectus iste qui actu producens potentia intellectum non solum ipsum actu intellectum fecit, sed et potentia intelligibilia actu intelligibilia ipsi instituit; has itaque materiales species et quae ex singularibus sensibilibus colliguntur communia noemata, quae interim quidem non est potens discernere, neque ex aliis ad alia transmittere, neque componere et dividere; sed sicut thesaurus noematum aut magis sicut materia eas quae a sensu et phantasia formas reponit per memoriam. Superveniente autem ipsi factivo intellectu et materiam hanc noematum deprehendente factus unus cum illo transire potens fit et componere et dividere et circumspicere alia ex aliis. Quam igitur rationem habet ars ad materiam, hanc et intellectus factivus ad eum qui potentia, et sic hic quidem omnia fit, hic autem omnia facit; propter quod et in nobis est intelligere quando volumus. Non enim est ars materiae exterioris, sicut aeraria [non] est aeris et aedificativa lignorum, sed investitur toti potentia intellectui qui factivus, ac si utique aedificator lignis et aerarius aeri non ab extrinseco assisteret, per totum autem ipsum penetrare potens erat. Sic enim et qui secundum actum intellectus intellectui potentia superveniens unus fit cum ipso; unum enim quod ex materia et forma: et rursum habet duas rationes, scilicet eam quae materiae et eam quae factionis sic quidem omnia factus, sic autem omnis faciens; fit enim aliqualiter res ipsa actuans secundum intelligentiam et videtur ipsius hoc quidem aliquid ut materiae, ubi multitudo noematum, hoc autem ut artifex. In ipso enim est quando vult noema comprehendere et formare: factivus enim erat ipse et productor noematum. Propter quod et deo maxime assimilatur; etenim deus aliqualiter quidem est ipsa entia, aliqualiter autem horum productor. Honorabilior autem intellectus secundum quod agit magis quam secundum quod patitur; ubique enim factivum principium est honorabilius materia,

[*Şi acest intelect*... etc. (430a 14 sqq.)]

Iar acest intelect este separat şi neafectat şi neamestecat[1]. Cel pe care, însă, l-am numit intelect în potenţă, deşi i-am dat aproximativ acelaşi nume <cu cel aflat în act>, totuşi este în mai mare măsură conatural sufletului (spun însă că nu oricărui suflet, ci numai celui uman). Şi după cum lumina, care este potenţa vederii şi potenţa culorilor, atunci când ajunge la act produce vederea şi culorile în act[2], tot astfel şi acest intelect, care produce în act intelectul aflat în potenţă, nu produce doar intelectul însuşi în act, ci aduce la act şi inteligibilele aflate în potenţă. Dar <intelectul activ> reordonează prin memorie, ca pe o rezervă de gânduri sau mai degrabă ca pe o materie, speciile materiale şi acele gânduri comune care sunt culese din lucrurile singulare sensibile, pe care uneori nu este capabil să le discearnă, şi nici să le transmită unele la altele[3], nici să le compună sau să le dividă, <adică> acele forme care provin de la simţ sau imaginaţie. De îndată însă ce intelectul productiv[4] i se adaugă şi cuprinde această materie de gânduri, el devine una cu acela şi capabil să realizeze trecerea şi să compună şi să dividă şi să cerceteze unele lucruri <inferându-le> din altele. Raportul pe care arta îl are cu materia este şi raportul intelectului productiv cu cel aflat în potenţă, şi astfel unul devine toate lucrurile, altul însă produce toate lucrurile[5]. Din acest motiv se şi realizează în noi înţelegerea atunci când o dorim. Însă arta nu este exterioară materiei, aşa cum arta modelării bronzului [nu][6] este faţă de bronz şi arta construcţiei faţă de lemne, ci este cuprinsă de potenţa întregului intelect care este producător, ca şi cum constructorul şi meşterul lucrător în bronz nu s-ar alătura lemnului şi bronzului în chip extrinsec, ci ar fi în stare să le pătrundă pe acestea în întregime. Căci tot aşa cum acela care, potrivit cu actul intelectului, se adaugă intelectului aflat în potenţă, devine una cu el (căci ceea ce provine din materie şi din formă este unul, iar pe de altă parte conţine două raţiuni, anume pe aceea care aparţine materiei şi aceea care aparţine formei), la fel este şi tot ceea ce este produs precum şi tot ceea ce produce. Căci <intelectul activ> devine un lucru oarecum actualizator în raport cu inteligenţa, şi s-ar părea că, în privinţa lui, există ceva ca o materie, unde există mulţimea gândurilor, precum şi ceva asemeni artizanului. În el însuşi are loc, atunci când o doreşte, formarea şi înţelegerea gândului, deoarece el este realizator şi producător al gândurilor. Din acest motiv, el este mai cu seamă asemănat Zeului[7], căci şi Zeul este într-o anume măsură toate lucrurile, în altă măsură este producătorul lor Însă intelectul care acţionează are un grad mai mare de demnitate decât cel care este afectat, şi de aceea principiul producător este mai demn decât materia,

[*Idem autem est secundum actum* ... etc. (430a 19 sqq.)]

et fit, sicut dixi saepe, idem intellectus et intelligibilis, sicut scientia secundum actum est ipsum scibile, non tamen secundum idem, sed qua quidem concepit potentia intellectum, intelligibilis, qua autem est ipse secundum actum, est intellectus; in homine quidem igitur prior qui potentia intellectus eo qui actu: prior enim tempore omnis aptitudo actu: simpliciter autem non prior, numquam enim prius imperfectum perfecto, neque potentia actu. Essentia autem factivi intellectus idem est actui, et non ex potentia procedit, sed ipsius natura homogenea actui, et ita intellectus, quod iam et prius dictum est, separatus est et impassibilis et immixtus vere, non quandoque quidem intelligens, quandoque autem non intelligens. Hoc quidem enim sustinet quando submittit eum qui potentia, quando autem ipse per se fuerit, hoc est solum quod vere est. Est autem actus incessabilis et sine labore et immortalis et aeternus, intellectus et intelligibilis idem certitudinaliter, non adhuc secundum aliud et aliud, neque propter aliud, sicut reliqua intelligibilia quaecumque utique intellectus qui secundum habitum facit separans a materia, sed propter seipsum intelligibilis et natura quae a seipso et intelligi et intelligere habens. In intellectu quidem igitur qui potentia divisa sunt noemata, idest intellecta, in quo sunt et artes et scientiae, in eo autem qui secundum actum, magis autem in ipso actu, siquidem idem in essentia cum actu, alio modo erit utique gravius divisibili et divinius, non transmutante ex hoc in hoc, neque componente, neque dividente, neque transitu utente ad intelligentias, sed omnes species habente in simul et omnes simul praemittente. Sic enim solummodo erit utique, secundum quod ait **Aristoteles**, idem substantia ipsius et actus; si enim transitionem facit quemadmodum scientes, necesse quidem permanere substantiam, alterari autem actum. Hoc autem est in ipso diferre essentiam ab actu, quod evidenter **Aristoteles** non concedit. Sic igitur et in primis ait: „*meditari autem et amare et odire non sunt illius passiones*".

Nos igitur sumus aut qui potentia aut qui actu. Siquidem igitur in compositis omnibus ex eo quod potentia et ex eo quod actu, aliud est esse hoc et aliud esse huic, aliud utique erit ego et mihi esse, et ego quidem est compositus intellectus ex

[*Același lucru este <știința> în act*... etc. (430a 19 sqq.)]

și, așa cum am spus-o adesea, intelectul și inteligibilul devin una, precum știința în act este lucrul de cunoscut însuși. Dar acest lucru, totuși, nu are loc ca o identitate, ci, în măsura în care concepe intelectul aflat în potență, inteligibilul este intelectul prin care este, însă, el însuși în act. Prin urmare, în om intelectul care se află în potență este anterior celui aflat în act, căci în timp orice aptitudine este anterioară actului. În sine ea însă nu este anterioară, căci niciodată imperfectul nu se află înaintea perfectului, și nici potența înaintea actului[8]. Însă esența intelectului productiv este identică cu actul <lui>, și el nu provine dintr-o potență, ci natura lui este omogenă cu aceea a actului. Iar în acest fel, intelectul care fusese numit mai înainte este separat și neafectabil și cu adevărat neamestecat, iar nu uneori aflându-se în stare de înțelegere, pe când altcori nu. Aceasta se petrece atunci când îl sprijină pe cel care se găsește în potență, pe când atunci când el fusese el însuși, el este numai ceea ce el este cu adevărat. El este însă un act care nu poate înceta niciodată, și el <există> fără trudă și nemuritor și etern, intelect și inteligibil deodată cu certitudine, dar nu tocmai unul în raport cu celălalt, nici unul în vederea celuilalt, așa cum sunt toate inteligibilele rămase în raport cu intelectul care, potrivit cu o dispoziție, operează separarea de materie, ci inteligibil în vederea sa însuși și natură care are de la sine faptul de a înțelege și de a fi înțeleasă. Așadar, în intelectul aflat în potență se găsesc divizate gândurile, adică cele înțelese, în care se află și artele și științele, pe când cel care este în act, adică în actul însuși, având în vedere faptul că el este identic în esență cu actul, în alt fel el va fi mai greu de împărțit și mai divin, deoarece el nu se schimbă dintr-unul în altul, nu se compune și nu se divide, nu întreține raporturi cu inteligențele, ci deține toate speciile simultan și le pune în fapt pe toate simultan. El va fi fără îndoială numai în acest fel, după cum spune Aristotel, identic în substanța și în actul lui. Dacă însă el face o schimbare în cazul unor știutori, este necesar ca substanța lui să persiste, dar actul lui să fie alterat. Însă acest lucru înseamnă ca în el să difere esența de act, lucru pe care evident Aristotel nu îl acceptă. Căci astfel spune și în primele capitole: *„a medita și a iubi și a urî nu reprezintă afectări ale lui"*[9].

Așadar noi suntem fie cel în potență fie cel în act. De vreme ce, în cazul tuturor celor compuse din ceea ce se află în potență și din ceea ce se află în act, una este faptul de a fi și altceva esența acestui fapt[10], înseamnă că eu și esența mea vom fi deosebiți. Iar eul este intelect compus din

potentia et actu, mihi autem esse ex eo quod actu est. Quare et quae meditor, et quae scribo, scribit quidem intellectus compositus ex potentia et actu, scribit non qua potentia, sed qua actu. Operari enim inde sibi derivatur: si autem non sit potens suscipere impartibiliter, quae ille dat impartibiliter, nihil mirum: neque enim in corporibus materiae suscipiunt qualitates impartibiliter, quamvis secundum propriam rationem impartibiles existentes; sed albedinem impartibilem existentem suscipiat materia dispartite. Sicut igitur aliud est animal et aliud animali esse, animali autem esse est ab anima animalis, sic et aliud quidem ego, aliud autem mihi esse. Esse enim mihi ab anima et hac non omni; non enim a sensitiva, materia enim erat phantasiae; neque rursum a phantastica, materia enim erat potentia intellectus; neque eius qui potentia intellectus, materia enim erat factivi. A solo igitur factivo est mihi esse; solus enim hic est species specierum, alia autem et subiecta simul et species, et progreditur ipsorum quidem natura pro speciebus quidem ad viliora ipsius utens, pro materiebus autem ad honorabiliora. Extrema autem et summa specierum activus iste intellectus et usque ad hunc progressa natura cessavit tanquam nihil alterum habens honoratius, cui utique ipsum faceret subiectum. Nos igitur sumus activus intellectus,

[*Non reminiscimur autem*... etc. (430a 23 sqq.)]

et merito **Aristoteles** dubitat ad seipsum quomodo ergo post mortem non rememoramur eorum quae hic intelleximus; et solutio est consequens ex dictis de intellectu et modo et prius, quia activus quidem intellectus impassibilis est, passivus autem intellectus corruptibilis. (...)

Ex ipsis autem dignum est admirari illos, quicumque activum hunc intellectum aut primum deum putaverunt esse secundum **Aristotelem**, aut propositiones et eas quae ex ipsis scientias quae posterius nobis adveniunt. Qui quidem enim propositiones existimant, obsurduerunt penitus et neque audiunt **philosophum** clamantem, quod intellectus iste divinus et impassibilis et idem habens operationem cum substantia et iste solus immortalis et perpetuus et separatus. Qui autem existimant primum deum dici ab ipso activum intellectum, cur in ipsis his verbis haec videre negligunt?

potență și din act, în vreme ce esența mea provine din ceea ce se găsește în act. Din acest motiv și eu care meditez, și eu cel care scriu, sunt intelectul compus din act și din potență. Dar el nu scrie în măsura în care se găsește în potență, ci în măsura în care este în act. Faptul de a opera apoi se derivă de la sine: nu este de mirare faptul că el nu este în stare să primească unitar ceea ce el dă unitar, căci nici în corpuri materiile nu realizează calități fără a se împărți, deși ele există potrivit cu propria rațiune unitar; dar materia primește în chip divizat albiciunea existentă unitar. Așadar, după cum animalul este diferit de esența lui, iar esența lui provine de la sufletul lui, tot astfel eu și esența mea suntem diferiți. Esența mea provine de la suflet, dar nu de la el în întregime: nu vine de la facultatea senzitivă, deoarece ea este materie a imaginației, apoi ea nu vine de la imaginație, fiindcă ea este materie a intelectului posibil, și nici de la intelectul posibil, deoarece el este materie a celui producător. Prin urmare, esența mea provine numai de la cel productiv, căci numai acesta este specie a tuturor speciilor[11], pe când altele sunt simultan subiect și specie, iar natura acestora înaintează, în cazul speciilor, folosindu-se de unele tot mai neînsemnate, în vreme ce în cazul materiilor de unele tot mai demne[12]. Dar ultima și sinteza speciilor este acest intelect activ și de îndată ce natura a înaintat până la el, ea a încetat <să înainteze>, ca și cum nu ar avea nimic altceva mai demn căruia să îi devină subiect. Prin urmare noi suntem intelectul activ[13],

[*Căci noi nu ne amintim*... etc. (430a 23 sqq.)]

și pe bună dreptate Aristotel se întreabă de ce nu păstrăm după moarte amintirea celor pe care le-am gândit aici. Soluția rezultă din cele spuse despre intelect și acum și mai înainte, deoarece intelectul activ este neafectabil, pe când cel pasiv este un intelect coruptibil. (...)

Ca urmare a acestora, se cuvine să ne mirăm de cei care au fost de părere că, potrivit lui Aristotel, fiecare intelect activ este fie zeul prim, fie cei imediat următori <acestuia>, iar aceștia sunt cei de la care ne vin ulterior științele însele. Cei care au fost de părere că este vorba de <zeii> imediat următori <celui prim> sunt întru totul surzi și nu aud că filosoful proclamă că intelectul acesta este divin și impasibil și activitatea sa este identică cu substanța sa, și numai el este nemuritor și etern și separat. Dar cei care găsesc potrivit să se spună că intelectul activ este zeul prim, oare de ce nu privesc cu atenție tocmai la aceste cuvinte <ale lui Aristotel>?

Cum praedixisset enim in omni natura hoc quidem materiam esse, hoc autem quod materiam movet et perficit, necesse ait et in anima existere has differentias, et esse aliquem hunc quidem talem intellectum in omnia fieri, hunc autem talem in omnia facere. In anima enim ait esse talem intellectum et animae humanae velut quandam partem honoratissimam; hoc autem et ex verbis illis est palam, quorum paulo ante meminimus: *„de speculativo autem intellectu nondum aliquid manifestum, sed videtur alterum genus animae esse hoc, quemadmodum perpetuum a corruptibili*". Quoniam et quando dicit: *„hoc est solum immortale et perpetuum*", non utique dicit ad primum deum referens. Non enim hunc solum ponit immortalem et perpetuum sed et fere omnes virtutes motivas divinorum corporum, quas sub numero reducere in compilatione *Metaphysicae* non recusat; in humana vero anima et in his quae circa hanc potentiis solam ipsam immortalem esse determinans recte uritque dicit: *„et hoc est solum immortale*". Ex eadem littera hac et hoc contingit confirmare, quod putat aut nostri aliquid esse activum intellectum aut nos; nostri quidem enim hoc solum immortale dicens consona sibi ipsi utique dicet; simpliciter autem dicens hoc solum immortale, non utique consors esset existimanti multa et alia esse immortalia.

Sed hoc quidem non ita difficile absolvere, illud autem dignum est et valde multa inquisitione: utrum unus activus iste intellectus aut multi? Ex lumine quidem enim cui comparatus est, unus utique erit; unum enim aliqualiter utique et lumen, magis autem et luminis emissor, a quo omnes animalium visus producuntur ex potentia in actum. Sicut igitur nihil ad unumquemque visuum luminis communis incorruptio ita nihil ad unumquemque nostrum activi intellectus perpetuitas. Si autem multi et secundum unumquemque eorum qui potentia est unus activus, unde different invicem? Nam in eisdem specie secundum materiam partitio est, necesse autem eosdem esse specie activos, si omnes habent essentiam eandem cum operatione et si eadem omnes intelligunt. Si enim non eadem sed alia, quae erit sortitio? Unde autem et potentia intellectus omnia intelliget, si primus non omnia intelligit qui producit ipsum in actum? Aut primus quidem illustrans est unus,

De îndată ce spusese că în toată natura există ceva de ordinul materiei, precum și ceva care pune în mișcare și desăvârșește materia, el spune că și în suflet este necesar să persiste aceste diferențe, și că <acestea> sunt un intelect care este astfel încât să devină toate, și altul care să le realizeze pe toate. El spune că în suflet există un asemenea intelect, asemeni celei mai nobile părți ale sale; acest lucru este evident și din cuvintele acelea pe care le-am amintit cu puțin mai înainte: *„despre intelectul speculativ nu este încă nimic clar, dar s-ar părea că este vorba despre un alt gen de suflet, ca și eternul de coruptibil*"[14]. Fiindcă și atunci când spune: *„numai acesta este nemuritor și etern*"[15], el nu o spune referindu-se la zeul prim. Căci el nu este de părere că numai acesta este nemuritor și etern, ci și aproape toate facultățile motoare ale corpurilor divine, pe care nu refuză să le reducă la un număr <fix> în culegerea <de texte> ale *Metafizicii*: dar în sufletul omenesc, precum și în cazul acelor potențe care determină nemurirea sufletului, <Aristotel> spune pe bună dreptate: *„și numai acesta este nemuritor*". Din însăși această expresie se poate confirma faptul că el a fost de părere că intelectul activ este fie ceva care ne aparține, fie noi înșine. Cel care spune că <intelectul activ> este singurul aspect nemuritor al nostru, rostește un fapt concordant cu <spusele aristotelice> însele. Cel care spune că numai acesta este nemuritor, nu mai este coerent cu cel care consideră că există multe și diferite ființe nemuritoare .

Dar <cel dintâi> fapt nu este atât de dificil de rezolvat, pe când celălalt este demn de o cercetare laborioasă: anume dacă există mai multe intelecte active sau unul singur? După <exemplul> luminii cu care este comparat, ar trebui să fie unul singur. Căci într-un oarecare fel și lumina este una, dar mai degrabă sursa ei <este unică>, de la care întreaga vedere a viețuitoarelor este trecută de la potență la act. Așadar, tot așa cum nimic nu <afectează> incoruptibilitatea luminii comune oricărui văz, tot astfel nimic nu <afectează> eternitatea intelectului nostru activ. Dar dacă există mai multe, și la fiecare dintre <intelectele> care se află în potență există câte unul activ, atunci cum se deosebesc ele reciproc? Căci în specia acestora individuarea se face conform materiei[16]. Dar este necesar ca acestea să fie niște specii active, dacă toate dețin aceeași esență cu activitatea <lor>, și dacă toate înțeleg același lucru. Căci dacă nu <înțeleg> același lucru, ci lucruri diferite, atunci care va fi individuația? Căci de unde să le înțeleagă pe toate intelectul aflat în potență, dacă cel dintâi nu înțelege tot ce produce în act? Sau, atunci, cel dintâi[17] care iluminează este unul,

illustrati autem et illustrantes plures, sicut lumen; sol quidem enim est unus, lumen autem dices utique modo aliquo partiri ad visus; propter hoc enim non solem in comparatione proposuit sed lumen, **Plato** autem solem: bono enim proportionalem ipsum facit. Si autem ad unum activum intellectum omnes reducimur compositi ex eo qui potentia et actu, et unicuique nostrum esse ab illo uno est, non oportet mirari. Unde enim communes conceptiones? Unde autem et qui sine doctrina et similis primorum terminorum intellectus et primarum dignitatum? Forte enim neque cointelligere invicem existeret utique, si non aliquis unus erat intellectus, quo omnes communicamus, et dictum **Platonis** verum est, quod si non aliquid erat hominibus, his quidem aliud aliquid, his autem aliud aliquid idem, sed aliquis nostrum propriam aliquam passionem pateretur quam alii, non utique erat facile ostendere alii sui ipsius passionem. Sic autem et in scientiis docens addiscenti eadem intelligit: neque enim utique esset docere et addiscere, nisi idem esset conceptus docentis et addiscentis; si autem idem, sicut est necesse, palam quia et idem fit intellectus qui docentis cum eo qui addiscentis, siquidem idem est in intellectu substantia operationi, et propter hoc forte in hominibus solis est addiscere et docere et cointelligere totaliter invicem, in aliis autem animalibus non adhuc, quia neque constitutio aliarum animarum talis est, ut suscipiant et potentia intellectum et ab intellectu actu perficiantur. Et quod a quibusdam iunioribus quaeritur et senioribus, si omnes animae sint una, melius utique quaereretur, si omnes intellectus sint unus; anima quidem enim forte et si una secundum ipsos est et separata, tamen potentiae ipsius sunt multae et manifeste ab invicem differunt: alia enim est nutritiva a sensitiva et haec ab appetitiva. In intellectu autem et maxime in speculativo est quaestio consequens et necessaria admittentibus in ipso substantiam eandem esse operationi. Aut enim non eadem intelligunt, quando hic quidem docet, ille autem addiscit, aut siquidem eadem intelligunt, idem ipsorum actus et propter hoc et essentia. (...)

pe când cei care iluminează şi sunt iluminaţi sunt plurali, asemeni luminii[18]. Într-adevăr, soarele este unul, pe când lumina este oarecum — vei spune — divizată în raport cu văzul: din acest motiv <Aristotel> a propus drept comparaţie lumina, în vreme ce Platon — soarele, pe care el îl pune în analogie cu binele[19]. Dacă însă suntem reduşi la un singur intelect activ, noi, cei care suntem compuşi din cel care se află în potenţă şi cel care se află în act, şi esenţa noastră care provine de la el este unică, acest fapt nu trebuie să ne mire. Căci de unde provin atunci gândurile comune? Însă de ce este intelectul lipsit de o învăţătură şi asemenea limitelor şi demnităţilor prime?[20] Poate că nu ar exista nici o înţelegere reciprocă dacă nu ar fi un singur intelect prin care comunicăm cu toţii, iar spusa lui Platon este adevărată, anume că, dacă oamenii nu ar avea ceva comun, unii ceva, alţii altceva identic, ci unul dintre noi ar fi afectat de ceva diferit faţă de altul, atunci nu ar fi uşor de înfăţişat altuia propria afectare. Tot aşa, şi în cazul ştiinţelor, cel care învaţă pe un altul înţelege acelaşi lucru ca şi cel care învaţă de la el: căci nu ar exista nici predarea şi nici primirea cunoaşterii decât dacă există un concept comun celui care <îl> predă şi celui care <îl> primeşte. Dar, dacă există ceva identic, aşa cum este necesar, este evident că intelectul celui care predă şi <intelectul> celui care primeşte învăţătura devin unul, şi fără îndoială că atunci activitatea şi substanţa intelectului sunt una. Probabil că din acest motiv există numai în oameni receptarea şi predarea cunoştinţelor şi înţelegerea reciprocă totală, în vreme ce în cazul altor animale acest lucru încă nu există, deoarece nici constituţia altor suflete nu este astfel încât ele să îşi asume intelectul care se află în potenţă şi să fie desăvârşite de către intelectul aflat în act. Iar astfel, ceea ce este cercetat de unii mai tineri şi de alţii mai bătrâni, dacă toate sufletele sunt una, este mai bine formulat „dacă toate intelectele sunt una"; căci sufletul, chiar dacă, poate, este unul în raport cu <indivizii> şi este separat, totuşi potenţele sale sunt plurale şi se deosebesc reciproc în chip evident: căci facultatea nutritivă se deosebeşte în chip evident de cea senzitivă şi aceasta de cea apetitivă. Însă în cazul intelectului, şi mai cu seamă în cazul celui contemplativ, <aceasta> reprezintă o cerinţă consecventă şi necesară celor care admit ca în el substanţa să fie identică cu esenţa activităţii <sale>. Căci fie că ei nu înţeleg acelaşi lucru, atunci când cineva predă o cunoştinţă, iar altul o primeşte, fie că, fără îndoială, ei înţeleg acelaşi lucru, şi atunci actele lor sunt identice şi din acest motiv şi esenţa. (...)

Averrois

In Physicam, IV, comm. 98

Et ista quaestio nunquam potuit dilucidari mihi, nisi post magnus tempus; et quicquid scripsi de tempore secutus sum expositoribus, sed hic non. Si tempus non sequitur aliquem motum existentem extra animam, (...), quomodo igitur dicit Aristoteles post, ipsum sequi motum corporis coelestis (...)? Etiam si sequitur motum corporis coelestis, contingent ut caecus non percipiat tempus, quia nunquam percipit motum coeli. (...)

In De anima, comm. 5

(ed. Venetiis, 1562, pp.149f–150c, ed. Crawford, pp. 407–408)

[*Et sic nullam habet naturam*... etc. (429b 21 sqq.)]

Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est aeterna, ut declaratum est in aliis locis: necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humanae, scilicet primis propositionibus et formationibus singularibus communibus omnibus. Haec enim intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam. Secundum igitur modum, secundum quem sunt unica, necessario sunt aeterna: cum esse non fugiat a subiecto recepto, scilicet motore, qui est intentio formarum imaginatarum, nec est illic impediens ex parte recipientis. Generatio igitur et corruptio non est ei nisi principium multitudinem contingentem eis, non propter modum secundum quem sunt unica. Et ideo, cum in respectu alicuius individui fuerit corruptum aliquod intellectum primorum intellectorum per corruptionem

Averroes

Comentariul la Fizica, IV, comm. 98

Această problemă (dacă timpul e şi în suflet şi în afara lui — n.n.) nu mi-am putut-o lămuri decât după mult timp, iar în tot ceea ce eu am scris despre timp, i-am urmat pe comentatori, dar sub acest aspect — nu. Dacă timpul nu urmează o anumită mişcare care există în afara sufletului, (...), de ce spune atunci Aristotel, mai apoi, că el urmează mişcarea corpului celest? Căci, dacă urmează mişcarea corpului celest, rezultă că un orb nu percepe timpul, fiindcă el nu percepe niciodată mişcarea cerului[1].

Comentariul la Despre suflet, comm. 5

(pp. 149f–150c în ediţia veneţiană, 1562, ed. Crawford, pp. 407–408)

[*Şi astfel el nu are nici o natură*... etc. (429b 21 sqq.)]

Deoarece am fost de părere, în această expunere, că intelectul material este unic pentru toţi oamenii, ba chiar am tras de aici concluzia că specia umană este eternă, aşa cum a fost spus în mai multe locuri, este necesar ca intelectul material să nu fie lipsit de principiile naturale comune întregii specii umane, adică primele propoziţii şi concepte singulare comune tuturor. Aceste inteligibile sunt unice în raport cu receptorul lor şi sunt plurale în raport cu conceptul receptat[2]. Potrivit primului sens, după care ele sunt unice, sunt în mod necesar eterne, deoarece fiinţa nu părăseşte subiectul receptat, adică motorul, care este conceptul formelor imaginate, căci în cazul celui care recepteaază nu există nimic care să împiedice acest lucru. Aşadar, generarea şi coruperea nu le aparţin decât ca un principiu al multitudinii lor contingente, şi nu sub aspectul sub care ele sunt unice. Şi apoi, deşi în raport cu un anume individ un asemenea inteligibil dintre cele înţelese în primul rând fusese corupt din pricina coruperii

sui subiecti per quod est copulatum cum nobis, et verum necesse est ut illud intellectum non sit corruptibile in respectu uniuscuiusque individui. Et ex hoc modo possemus dicere quod intellectus speculativus est unus in omnibus.

In De anima, comm. 5
(ed. Venetiis, 1562, p. 146a–c, ed. Crawford, p. 400)

[*ibidem*]

Formare per intellectum, sicut dicit **Aristoteles**, est sicut comprehendere per sensum; comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta quorum **[b]** unum est subiectum per quod sensus fit verus, et est sensatum extra animam. Aliud autem est subiectum, per sensus est forma exsistens et est prima perfectio sentientis. Necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta: quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet formae, quae sunt imagines verae; secundum autem est illud, per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla nempe est differentia in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subiectum sensus, per quod est verus, est extra animam, et subiectum **[c]** intellectus, per quod est verus, est intra animam.

In De anima, comm. 5
(ed. Venetiis, 1562, p.148e–f, ed. Crawford, p. 405)

[*ibidem*]

Et, cum declaratum est ex praedictis dubitationibus quod impossibile est ut intellectus copuletur cum unoquoque hominum, et numeretur per numerationem eorum per partem, quae est de eo quasi materia, scilicet intellectum materialem, remanet ut continuatio intellectorum cum nobis hominibus fit per continuationem intentionis intellectae cum nobis, et sunt intentiones

subiectului său prin care el este pus în legătură cu noi[1], este necesar ca acel intelect să nu fie coruptibil în raport cu fiecare individ. Acesta este sensul în care noi putem spune că intelectul speculativ este unic în toţi oamenii.

Comentariul la Despre suflet, comm. 5

(p. 146a–c în ediţia veneţiană, 1562, ed. Crawford, p. 400)

[*ibidem*]

După cum spune Aristotel, a forma[4] cu ajutorul intelectului este asemănător cuprinderii cu ajutorul simţurilor. Dar cuprinderea cu ajutorul simţurilor se realizează prin două subiecte[5]: unul **[b]** dintre ele este acela prin care simţirea se dovedeşte adevărată, iar acesta este lucrul simţit în afara sufletului. Un altul este acel subiect prin care ceea ce este simţit reprezintă forma existentă şi ea reprezintă actul prim[6] al simţitorului. Este necesar astfel ca cele înţelese în act să dispună de două subiecte: unul dintre acestea este cel prin care se adeveresc formele, iar acestea reprezintă imaginile adevărate; celălalt subiect este acela prin care cele înţelese reprezintă una dintre existenţele din lume, iar acesta este intelectul material. Fără îndoială că nu există în acest sens nici o deosebire între intelect şi simţ afară de faptul că subiectul simţit, prin ceea ce este el adevărat, este în afara sufletului, iar subiectul **[c]** înţeles, prin ceea ce este el adevărat, se află în suflet[7].

Comentariul la Despre suflet, comm. 5

(p. 148c–f în ediţia veneţiană, 1562, ed. Crawford, p. 405)

[*ibidem*]

Şi, pentru că a fost spus în cele asupra cărora ne-am îndoit anterior că este imposibil ca intelectul să fie în legătură cu fiecare dintre oameni, şi să fie numărat după numărarea acestora ca o parte care este, din acesta, ca o materie (adică intelectul material), rezultă prin urmare că legătura dintre inteligibile şi fiecare dintre oameni are loc prin legătura conceptelor inteligibile cu noi[8]. Căci acestea sunt înseşi conceptele

imaginatae, scilicet partis quae est in nobis de eis aliquo modo quasi forma. Et ideo dicere puerum esse intelligentem in potentia potest intelligi duobus modis. Quorum unus est quod formae imaginatae quae sunt in eo, sunt intellectae in potentia. [f] Secundus autem, quod intellectus materialis, qui innatus est recipere intellectum illius formae imaginatae, est recipiens in potentia, et continuatus cum nobis in potentia.

In De anima, comm. 5

(ed. Venetiis, 1562, p. 151d, ed. Crawford, pp. 409–410)

[*ibidem*]

Tertia autem quaestio quae est quaestio intellectus materialis est aliquid ens, et non est aliqua formarum materialium, neque etiam prima materia, sic dissolvitur. Opinandum est nam quod istud est quartum genus esse, quemadmodum nam sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia his duobus, scilicet in aliquod simile formae, et in aliquod simile materiae. Et hoc necesse est in omni intelligentia abstracta, que intelligit aliud. Et si non, non esset multitudo in formis abstractis. Et ideo declaratum est in *Prima philosophia*, quod nulla est forma liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, quae nihil intelligit extra se: sed essentia eius est quidditas eius: aliae autem formae diversantur in quidditate, et essentia quoquo modo. Et, nisi esset hoc genus entium quod scivimus in scientia animae, non possemus intelligere multitudinem in rebus abstractis: quemadmodum, nisi sciremus hic naturam intellectus, non possemus intelligere quod virtutes moventes abstractae debent esse intellectus. Et hoc latuit multos **modernos**, adeo quod negaverunt illud, quod dicit **Aristoteles** in tractatu sui libri, quod necesse est ut formae abstractae moventes corpora coelestia sint secundum numerum corporum coelestium. Et ideo scire de anima necessarium est in sciendo primam philosophiam.

imaginate, si mai precis prin acea parte a lor care există în noi din ele și care se prezintă ca formă. Iar de aici, faptul că un copil este inteligent în potență are două sensuri: unul dintre acestea este acela că formele imaginate care se află în el sunt înțelese în potență. [f] Celălalt sens: intelectul material, a cărui natură este aceea de a primi înțelesul formelor imaginate ale lui, este primitor în potență și în continuitate cu noi în potență.

Comentariul la Despre suflet, comm. 5

(p. 151d în ediția venețiană, 1562, ed. Crawford, pp. 409–410)

[*ibidem*]

Cea de-a treia problemă, referitoare la întrebarea dacă intelectul material este o anumită ființă și dacă el nu este una dintre formele materiale și nici o materie primă, se rezolvă în felul următor. Trebuie să propunem că <intelectul material> este un al patrulea gen de ființă. Căci de vreme ce ființa sensibilă se împarte în formă și în materie, tot astfel ființa inteligibilă este împărțită în ceva asemănător acestora două, adică în ceva asemănător formei și în ceva asemănător materiei. Iar acest lucru este necesar în orice inteligență abstrasă care înțelege altceva <decât pe sine>. Iar dacă nu, atunci nu ar exista multiplul în formele abstracte[9]. Și apoi se spune în *Filosofia primă* că nu există nici o formă lipsită de potență în sine, cu excepția formei prime, care nu înțelege nimic în afara sa: dar esența ei reprezintă quidditatea ei, în vreme ce alte forme cunosc o deosebire oarecare între esență și quidditate[10]. Iar dacă nu ar exista acest gen de ființe pe care noi le cunoaștem prin știința despre suflet, nu am putea înțelege multiplul în cazul lucrurilor abstracte; oarecum, de nu am cunoaște această natură a intelectului, nu am putea înțelege că virtuțile abstracte care pun în mișcare trebuie să țină de intelect. Acest lucru a scăpat multor moderni, care apoi au negat ceea ce Aristotel spune în tratatul său <*Metafizica*, XI>[11], că este necesar ca formele abstracte care pun în mișcare corpurile cerești să fie corespunzătoare numărului corpurilor cerești[12]. Acest lucru arată că știința sufletului este necesară științei filosofici prime[13].

In De anima, comm. 5

(ed. Venetiis, 1562, p.152c–f, ed. Crawford, pp. 411–412)

[*ibidem*]

Et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agente. Et ista dispositio dicitur *adeptio*, et *intellectus adeptus*, ut post videbitur. Et iste modus secundum quem posuimus essentiam intellectus materialis dissolvit omnes quaestiones contingentes huic quod ponimus, quod intellectus est unus et multa. Quoniam, si res intellecta apud me et apud te fuerit una omnibus modis, continget quod cum ego scirem aliquod intellectum ut tu scires etiam illud ipsum, et alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit unum in speciae et duae in individuo, et sic res intellecta habebit rem intellectam. Et sic procedit in infinitum. Et sic erit impossibile ut discipulus addiscat a magistro, nisi scientia quae est in magistro sit virtus generans et creans scientiam quae est in discipulo, ad modum secundum quem iste ignis generat alium ignem sibi similem in specie, quod est impossibile. Et hoc, quod scitum est idem in magistro et discipulo, ex hoc modo fecit **Platonem** credere quod disciplina esset rememoratio. Cum igitur posuerimus rem intelligibilem quae est apud me et apud te multa in subiecto, secundum quod est vera, scilicet formam imaginationis, unam in subiecto, secundum quod est intellectus ens et est immaterialis, dissolvuntur istae quaestiones perfecte.

In De anima, comm. 20

(ed. Venetiis, 1562, pp. 163a–165e, ed. Crawford, pp. 444–454)

[*Ea vero quae potentia est*... etc. (430a 20–25)]

[163a] Istud capitulum potest intelligi tribus modis, quorum unus est secundum opinionem **Alexandri**, et secundus secundum opinionem **Theophrasti** et aliorum expositorum, et tertius secundum opinionem, quam nos narravimus: et est magis manifestum secundum verba. Potest

Comentariul la Despre suflet, comm. 5
(p. 152c–f în ediția venețiană, 1562, ed. Crawford, pp. 411–412)

[*ibidem*]

Când intelectul material a fost pus în legătură <cu noi>, în măsura în care a fost desăvârșit de către intelectul agent, atunci noi am fost puși în legătură cu intelectul agent. Iar această dispoziție se numește *adoptare* și *intelect adoptat*, așa cum se va vedea mai jos. Iar acest mod în care am considerat esența intelectului material rezolvă toate problemele privind faptul că noi am considerat că intelectul este unul și plural. Pentru că, dacă lucrul înțeles de mine și de tine ar fi fost același sub toate aspectele, s-ar fi întâmplat ca, de îndată ce eu aș avea știința unui lucru înțeles, să îl știi și tu la rândul tău pe același, și multe alte lucruri imposibile. Iar dacă noi am considera că el ar fi multiplu, s-ar întâmpla ca lucrul înțeles de mine și de tine să fie unul în specie și două ca individ, și astfel lucrul înțeles ar conține lucrul înțeles. Și s-ar merge așa la infinit. În acest fel, va fi imposibil ca un discipol să învețe de la un maestru, doar dacă nu cumva știința care se află în maestru ar avea o virtute generatoare și creatoare de știință în discipol, tot așa cum un foc generează un alt foc identic cu sine ca specie, ceea ce nu se poate. Faptul că lucrul știut ar fi unul și același în magistru și în discipol l-a făcut pe Platon să creadă că învățarea ar fi reamintire. Așadar, fiindcă am considerat lucrul inteligibil care este în raport cu mine și cu tine multiplu ca subiect, după cum el este adevărat (anume forma imaginației), și unic ca subiect, după cum intelectul este o ființă și este material, se rezolvă toate aceste dificultăți în mod desăvârșit[14].

Comentariul la Despre suflet, comm. 20
(pp. 163a–165c în ediția venețiană, 1562, ed. Crawford, pp. 444–454)

[*Cel ce se găsește în potență*... etc. (430a 20–25)]

[163a] Acest capitol[15] poate fi înțeles în trei feluri, din care unul urmează opinia lui Alexandru[16], un al doilea urmează opinia lui Teofrast și a altor comentatori[17], iar cel de-al treilea urmează opinia pe care noi am expus-o, și care este mai adecvată cuvintelor <lui Aristotel>. El poate

nam intelligi secundum **Alexandrum** quod intendebat per intellectum in potentia praeparationem existentem in complexione humana scilicet quod potentia et praeparatio, quae est in homine ad recipiendum intellectum, in respectu uniuscuiusque individui est prior tempore intellectu agente: simpliciter autem intellectus agens est prior. Et, cum dixit *„neque est quandoque intelligens et quandoque non"*, intendit intellectum agentem. Et, cum dixit *„et, cum fuerit abstractus, est quod est tantum, non mortalis"* intendit quod iste intellectus, cum fuerit copulatus in nobis, et intellexerimus per illum alia entia, secundum quod est forma nobis ipse solus, tunc inter partes intellectus est non mortalis. Deinde dicit *„et non rememoramur, etc."* haec est quaestio circa intellectum agentem, secundum quod copulatur nobis, et intelligimus per illum. Potest nam quis dicere quod, cum intellexerimus per aliquod aeternum, necesse est ut intelligamus per illud [b] idem post mortem, sicut ante. Et dixit respondendo quod intellectus iste non copulatur nobis, nisi mediante esse intellectus materialis generabilis et corruptibilis in nobis; et, cum iste intellectus fuerit corruptus in nobis, neque rememorabimur. Forte igitur **Alexander** ita exposuit hoc capitulum; licet non viderimus expositionem suam in hoc libro.

Themistius autem intelligit per intellectum, qui est in potentia, intellectum materialem abstractum, cuius esse demonstratum est. Et intelligit per intellectum, cuius fecit comparationem cum hoc intellectum agentem, secundum quod continuatur cum intellectu qui est in potentia, et hoc quidem est intellectus speculativus apud ipsum. Et, cum dixit *„et non quandoque intelligit, non quandoque non intelligit"*, intelligit agentem, secundum quod non tangit intellectum materialem. Et, cum dicit *„et, cum fuerit abstractus, est quod est tantum non mortalis"*, intendit intellectum agentem, secundum quod est forma intellectui materiali. Et hoc est intellectus speculativus apud ipsum. Et erit ista quaestio contra intellectum agentem, secundum quod tangit intellectum materialem. Et est [c] speculativus secundum quod est forma intellectui materiali: et hoc est intellectus speculativus. Sed, cum dixit *„et non rememoramur"* dicit quod remotum est ut ista dubitatio ab **Aristotele** sit circa intellectum, nisi secundum quod intellectus agens est forma in nobis. Dicit enim quod ponenti intellectum agentem esse aeternum, et intellectum speculativum esse non aeternum, non contingit haec quaestio, scilicet quare non

l-a înțeles potrivit lui Alexandru, care era de părere că intelectul posibil reprezintă o pregătire[18] care există în compusul uman, anume că potența și pregătirea care se găsesc în om în vederea receptării lucrului înțeles, în raport cu fiecare individ în parte, sunt anterioare în timp în raport cu intelectul agent, pe când în sine intelectul agent este anterior. Iar atunci când <Aristotel> a spus *„nu uneori înțelege și alteori nu înțelege"*[19], el s-a referit la intelectul agent, pe când, atunci când a spus *„și, de îndată ce a fost abstras, el este numai ceea ce este, nemuritor"*, se referă la faptul că acest intelect, de îndată ce fusese pus în legătură cu noi, noi am și înțeles prin el celelalte realități, după cum el este singur forma noastră, pe când în părțile sale intelectul nu este nemuritor[20]. Atunci când a spus că *„noi nu ne reamintim, etc."*, această problemă privește intelectul agent, după cum el se află în legătură cu noi, iar noi înțelegem prin el. Ar putea însă cineva să spună că, de vreme ce noi am realizat înțelegerea prin intermediul a ceva etern, este necesar să înțelegem prin el același lucru [b] și după moarte, tot așa ca și înainte. Dar <Alexandru> a spus, răspunzând la aceasta, că intelectul acesta nu se află în legătură cu noi decât prin intermediul intelectului material, generabil și coruptibil în noi, iar imediat ce acest intelect fusese corupt în noi, noi nu ne mai amintim nimic. Este sigur că Alexandru a comentat în acest fel acest capitol, deși noi nu am văzut interpretarea sa la acest capitol[21].

Themistius, pe de altă parte, înțelege prin intelectul care se găsește în potență un intelect material abstract, a cărui ființă a fost dovedită. Iar el înțelege prin intelectul pe care l-a comparat cu acesta, pe cel agent, în măsura în care el se află în legătură cu intelectul care se află în potență. Iar acesta este, în opinia lui, intelectul speculativ. Și, atunci când <Aristotel> a spus: *„și nu uneori înțelege, alteori nu înțelege"*, <Themistius> îl înțelege pe cel agent, în măsura în care acesta nu atinge intelectul material. Și atunci când a spus că *„de îndată ce a fost abstras, el este numai ceea ce este, nemuritor"* s-ar referi la intelectul agent, după cum el este formă pentru intelectul material. Și acesta este, în opinia lui, intelectul speculativ. Această problemă se va ridica în raport cu intelectul agent, în măsura în care atinge intelectul material. El este speculativ [c] după cum este formă a intelectului material, și acesta este intelectul speculativ. Dar, atunci când el a spus *„nu ne reamintim"*, <Themistius> spune că a fost respins faptul că Aristotel ridică această îndoială relativ la intelect, dacă intelectul agent reprezintă o formă în noi El spune că pentru cel care consideră că intelectul agent este etern, iar cel speculativ nu este etern, nu se ivește o asemenea întrebare, anume că de ce nu ne

rememoramur post mortem, quod intelligimus in vita. Et est, sicut dixit. ponere enim istam quaestionem circa intellectum agentem secundum quod est adeptus: ut **Alexander** dicit, remotum est. Scientia enim existens in nobis in dispositione adeptionis aequivoce dicitur cum scientia in nobis existente per naturam et disciplinam. Ista dicitur quaestio, ut apparet, non est nisi in scientia existente per naturam. Impossibile est nam ut ista quaestio sit nisi circa cognitionem aeternam, existentem in nobis, aut per naturam, ut dicit **Themistius**, aut per intellectum adeptum in postremo. Quia igitur haec quaestio apud **Themistium** est circa intellectum speculativum, et initium sermonis **Aristotelis** est de intellectu agente, ideoque opinatus fuit quod intellectus speculativus est agens apud Aristotelem secundum quod tangit intellectum materialem. Et testatur super omnia ista ex hoc, quod dixit in primo tractatu **[d]** de intellectu speculativo. Fecit enim illic eandem quaestionem, quam hic: et dissoluit eam per hanc eandem dissolutionem. Dicit nam in principio istius libri: *„intellectus autem vero esse aliqua substantia existens in re, et non corrumpi, quoniam, si corrumperetur, tunc magis esset hoc apud fatigationem senectutis*". Et postea dedit modum, ex quo possibile est ut intellectus sit non corruptibilis, et intelligere per ipsum erit corruptibile. Et dixit *„et formare per intellectum, et considerare sunt diversa: ita quod intus corrumpetur aliquod aliud, ipsum autem in se nullam habet occasionem. Distinctio autem et amor non sunt esse illius: sed istius, cuius est hoc secundum quod est eius. Et ideo est, cum iste corrumpetur, non rememorabimur, neque diligemus*". **Themistius** igitur dicit quod sermo eius in illo tractatu, in quo dicit, *„intellectus autem vero esse substantia aliqua existens in re*", et non corrumpi, idem est cum illo, in quo dixit hoc *„et, cum fuerit abstractus est quod est tantum, non mortalis, aeternus*". Et quod dixit hic *„et non rememoramur*", quia iste non est passibilis, et intellectus passibilis est corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit, idem est cum eo, quod illic dixit, *„sive et formare per intellectum,***[e]** *et considerare diversantur, etc*.". Et dixit principio hoc quod intendebat hic per intellectum passibilem partem concupiscibilem animae. Ista enim pars vero habere aliquam rationem. Auscultat enim ad concedendum illud, quod respicit anima rationalis.

Nos autem, cum videmus opinionem **Alexandri** et **Themistii** esse impossibiles, et invenimus verba **Aristotelis** manifesta secundum nostram expositionem, credimus quod ista est opinio **Aristotelis**

amintim după moarte ceea ce înțelegem în această viață. Iar faptul de a pune această întrebare despre intelectul agent în măsura în care el este dobândit, așa cum spune Alexandru, a fost respins. Căci știința care există în noi în dispoziția dobândirii se rostește în mod echivoc față de știința care există în noi prin natură și prin învățare. Este deci imposibil ca această întrebare să nu privească cunoașterea eternă existentă în noi, fie prin natură, cum spune Themistius, fie prin intelectul dobândit ulterior. Așadar, fiindcă această chestiune, după părerea lui Themistius, se referă la intelectul speculativ, iar începutul pasajului lui Aristotel se referă la intelectul activ, el a fost din această cauză de părere că intelectul speculativ este, pentru Aristotel, cel agent, în măsura în care atinge intelectul material. Și, pe deasupra tuturor, <Themistius> dovedește acest fapt cu ceea ce a spus Aristotel în primul capitol al acestui tratat [d] despre intelectul activ. Căci acolo <Aristotel> ridicase aceeași problemă pe care <o ridică> aici, și o respinge prin același argument. Căci el spune la începutul tratatului: *„intelectul este o anumită substanță existentă în fapt care nu se corupe, fiindcă, dacă s-ar corupe, acest lucru s-ar întâmpla mai degrabă în urma ostenelii bătrâneții"*[22]. Apoi el prezintă modul în care este posibil ca intelectul să nu fie coruptibil, însă înțelegerea care are loc prin el să fie coruptibilă. Și spune: *„a forma cu ajutorul intelectului și a cerceta sunt lucruri deosebite: deși pe dinăuntru ceva este corupt de altceva, totuși în el nu așa ceva se întâmplă. Căci discernerea și iubirea nu îi aparțin lui, ci <subiectului> căruia îi aparțin ca atare. Și de aceea, de îndată ce acesta se corupe, noi nu ne amintim nimic și nici nu iubim"*[23]. Așadar, Themistius spune că sensul textului <aristotelic> în care el spune că *„intelectul este o anumită substanță existentă în fapt, care nu se corupe"* este același cu <sensul textului> în care spune că *„de îndată ce a fost abstras, el este numai ceea ce este, nemuritor, etern"*. Iar faptul că spune aici că *„noi nu ne reamintim"*, deoarece acesta nu are un aspect pasiv (iar intelectul pasiv este coruptibil și fără acesta el nu înțelege nimic), este unul și același cu cel de dincolo în care <Aristotel> a spus că *„a forma cu ajutorul intelectului și [e] a cerceta sunt lucruri deosebite, etc."*. Și el a spus la început că înțelegea aici prin intelectul pasiv partea concupiscibilă a sufletului, căci această parte deține într-adevăr o anumită rațiune. El dă crezare acestui fapt în privința sufletului rațional[24].

Însă noi, pentru că ne dăm seama că opiniile lui Alexandru și ale lui Themistius sunt imposibile, și descoperim că vorbele lui Aristotel sunt evidente potrivit interpretării noastre, credem că opinia lui Aristotel a

quam nos diximus et sunt verba in se vera. Quoniam autem verba eius apparentia sunt in hoc capitulo declarabitur sic. Cum enim dixit, *„et iste intellectus etiam est abstractus, non mixtus, neque passibilis"*, loquitur de intellectu agente. Et non possumus aliud dicere et haec particula *„etiam"* ostendit alium intellectum esse non passibilem, neque mixtum. Et simpliciter comparatio inter eos est, ut manifestum est, secundum quod inter intellectum agentem et intellectum materialem, secundum quod intellectus materialis communicat agenti in multis istarum dispositionum. Et in hoc convenit nobiscum **Themistius [f]** et differt **Alexander**. Et, cum dixit *„et quod est in potentia, est prius tempore individuo"*, potest intelligi per tres opiniones eodem modo. Secundum nam nostram opinionem et **Themistii**, intellectus qui est in potentia prius continuatur cum nobis quam intellectus agens. Et secundum **Alexandri** intellectus qui est in potentia erit prior in nobis secundum esse, aut generationem, non secundum continuationem. Et, cum dixit *„universaliter autem non est neque in tempore"*, loquitur de intellectu qui est in potentia. Quoniam, cum fuerit acceptus simpliciter non respectu individui, tunc non erit prior intellectu agente aliquo modo prioritatis, sed posterior ab eo omnibus modis. Et iste sermo convenit utrique opinioni, scilicet dicenti quod intellectus, qui est in potentia, est generabilis aut non generabilis.

Et, cum dixit *„neque est quandoque intelligens, et quandoque non intelligens"* impossibile est ut iste sermo intelligatur secundum suum manifestum, neque secundum **Themistium**, neque secundum **Alexandrum**. Quoniam hoc verbum est, cum dixit *„neque est quandoque intelligens, et quandoque non intelligens"*, secundum eos refertur ad intellectum agentem. Sed **[164a] Themistius**, sicut diximus, opinatur quod intellectus agens est speculativus, secundum quod tangit intellectum materialem. **Alexander** autem opinatur quod intellectus qui est in habitu et est speculativus est alius ab intellectu agente, et hoc oportet credere. Artificium enim aliud est ab artificiato et agens aliud ab acto. Secundum autem quod nobis apparuit sermo est iste secundum suum manifestum: et erit illud verbum, est relatum ad propinquissime dictum: et est intellectus materialis, cum fuerit actu simpliciter, non in respectu individui. Intellectus enim qui dicitur *materialis*, secundum quod diximus, non accidit ei ut quandoque intelligat quandoque non, nisi in respectu formarum imaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei,

fost aceea pe care noi am rostit-o, iar cuvintele lui au un sens clar. Însă faptul că vorbele lui sunt evidente în acest capitol se arată în felul următor: atunci când a spus că *„și acest intelect este abstras, neamestecat, impasibil“*, el vorbește despre intelectul agent. Noi nu putem spune altceva, iar această particulă *„și“* arată faptul că și celălalt intelect este impasibil și neamestecat[25]. Iar în sine alăturarea lor are loc, așa cum rezultă de la sine, asemeni intelectului agent raportat la intelectul material, după cum intelectul material comunică celui agent în multitudinea dispozițiilor. Iar în această privință Themistius se află în acord cu noi, **[f]** dar Alexandru se deosebește. Și, atunci când <Aristotel> a spus că *„ceea ce se găsește în potență, este anterior după timp în individ“*, poate fi înțeles după cele trei opinii în același fel. Conform opiniei noastre și a lui Themistius, intelectul care se află în potență se găsește în continuitate cu noi înaintea intelectului agent. Iar potrivit lui Alexandru, intelectul care se află în potență va fi anterior în noi după ființă, adică după generare, și nu potrivit continuității. Și, atunci când <Aristotel> spune *„în sine însă nu este <anterior> după timp“*, el se referă la intelectul aflat în potență. Acest lucru se datorează faptului că, de îndată ce <intelectul posibil> a fost considerat în sine și nu în raport cu un individ, atunci el nu va mai fi anterior intelectului agent după vreun anume mod al priorității, ci el îi va fi posterior în toate sensurile. Iar această observație convine ambelor opinii, atât celei care spune că intelectul care se află în potență este generabil, <cât și opiniei care spune că este> negenerabil.

Și atunci când <Aristotel> spune *„și nu uneori înțelege, alteori nu înțelege“*, este imposibil ca această observație să fie înțeleasă ca fiind evidentă de la sine, nici urmându-l pe Themistius, nici urmându-l pe Alexandru. Aceasta fiindcă, potrivit lor, pasajul *„și nu uneori înțelege, alteori nu înțelege“* face referire la intelectul agent. Dar **[164a]** Themistius, așa cum am spus, este de părere că intelectul agent este cel speculativ, în măsura în care el atinge intelectul material. Alexandru este de părere, însă, că intelectul existent ca dispoziție și speculativ este altul decât intelectul agent, iar acest lucru trebuie crezut. Producătorul este diferit de lucrul produs, și la fel agentul de act. Potrivit felului în care nouă ne apare <sensul> acestui pasaj, el este evident de la sine, deoarece expresia se află în relație cu cele spuse imediat în apropiere: este vorba despre intelectul material, atunci când el se află în act în sine, și nu în raport cu un individ[26]. Intelectului care se numește *material*, așa cum am spus, nu i se întâmplă să înțeleagă uneori și alteori nu, decât în raport cu formele imaginației existente în fiecare individ, nu în raport cu specia,

verbi gratia quod non accidit ei ut quandoque intelligat intellectum equi, et quandoque non, nisi in respectu Socratis et Platonis. Simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale: nisi species humana deficiat omnino. Quod est impossibile, et secundum hoc sermo erit secundum suum manifestum. Et, cum dixit „*universaliter autem non est neque in tempore*" intendit quod intellectus, qui est in potentia, cum non fuerit acceptus in respectu alicuius individui, sed fuerit acceptus simpliciter, **[b]** et in respectu cuiuslibet individui, tunc non invenitur aliquando intelligens et aliquando non, sed semper invenitur intelligens. Quemadmodum intellectus agens, cum non fuerit acceptus in respectu alicuius individui, tunc non invenitur quandoque abstrahens et quandoque non abstrahens, sed semper invenitur abstrahere, cum acceptus fuerit simpliciter. Idem enim modus est in actione duorum intellectuum. Et secundum hoc, cum dixit „*et, cum fuerit abstractus, est illud quod est tantum non mortalis*", intendit et, cum fuerit abstractus secundum hunc modum, ex hoc modo est tantum non mortalis, non secundum quod accipitur in respectu individui. Et erit sermo eius, in quo dixit „*et non rememoramur* etc." secundum suum manifestum.

Contra enim hanc opinionem surgit quaestio perfecte. Dicet enim quaerens: cum intelligibilia comunia sint non generabilia, neque corruptibilia secundum hunc modum, quare non rememoramur post mortem **[c]** cognitionum habitarum in hac vita? Et dicetur dissoluendo, quia rememoratio fit per virtutes comprehensivas passibiles scilicet materiales: et sunt tres virtutes in homine quarum esse declaratum est in „*[De] sensu et sensato*" scilicet imaginativa et cogitativa et rememorativa. Istae enim tres virtutes sunt in homine ad praesentandam formam rei imaginatae quando sensus fuerit absens. Et ideo dictum fuit illic quod, cum istae tres virtutes adiuverint se ad invicem, forte repraesentabunt individuum rei, secundum quod est in suo esse, licet autem non sentiamus ipsum.

Et intendebat hic per intellectum passibilem formas imaginationis, secundum quod in eas agit virtus cogitativa propria homini. Ista nam virtus est aliqua ratio et actio eius nihil est aliud quam ponere intentionem formae imaginationis cum suo individuo apud rememorationem, aut distinguere eam ab eo apud formationem. Et manifestum est quod intellectus qui dicitur materialis recipit intentiones imaginatas post hanc distinctionem. Iste igitur intellectus passibilis necessarius est in formatione. Recte igitur dixit

cu alte cuvinte <intelectului material> nu i se întâmplă să înţeleagă uneori şi alteori nu conceptul de cal, ci numai în cazul <indivizilor> Socrate şi Platon. Dar în sine şi în raport cu specia, <intelectul material> înţelege întotdeauna universalul, de nu lipseşte în cazul omului întru totul, fapt care este imposibil, iar potrivit acestui pasaj este evident de la sine. Iar, atunci când <Aristotel> a spus *„în sine însă nu este <anterior> după timp"*, el se referă la faptul că intelectul care se află în potenţă, dat fiind faptul că nu a fost receptat în raport cu un anume individ, ci a fost receptat în sine **[b]** şi în raport cu oricare individ, nu se va vădi că el uneori înţelege şi alteori nu, ci se va vădi că el întotdeauna înţelege. Într-un oarecare fel, dat fiind faptul că intelectul agent nu fusese receptat în raport cu fiecare individ, nu se va vădi atunci că el uneori abstrage şi alteori nu abstrage, ci se va vădi că el întotdeauna abstrage, deşi fusese luat în sine. În acelaşi fel are loc acţiunea celor două intelecte. Iar potrivit acestui fapt, atunci când a spus *„şi, de îndată ce a fost abstras, el este numai ceea ce este, nemuritor"*, el se referă la faptul că, de îndată ce a fost abstras în această manieră, numai aşa este el nemuritor, şi nu în felul în care el este receptat în fiecare individ. Iar observaţia lui, atunci când a spus *„şi nu ne amintim etc."*, va fi evidentă de la sine.

Împotriva acestei opinii se ridică în chip riguros o obiecţie. Cel care o formulează va spune: dacă inteligibilele comune nu sunt generabile şi nici coruptibile în acest fel, oare de ce nu păstrăm după moarte **[c]** memoria celor achiziţionate în această viaţă? S-ar putea spune, pentru a respinge <obiecţia>, că reamintirea se realizează prin facultăţile comprehensive pasive, anume cele materiale: şi există trei astfel de facultăţi în om, a căror existenţă a fost lămurită în *Despre simţ şi lucrul simţit*, şi anume imaginaţia, gândirea şi reamintirea. Căci aceste trei facultăţi se găsesc în om spre a reprezenta forma lucrului imaginat atunci când simţul fusese absent. Şi apoi fusese spus acolo că, datorită faptului că aceste trei facultăţi se ajută una pe alta, ele vor reprezenta oarecum individualitatea lucrului aşa cum este el în fiinţa sa, chiar dacă noi nu simţim acest lucru.

Iar Aristotel înţelege aici prin forme pasibile formele imaginaţiei[27], după cum în ele acţionează facultatea cogitativă proprie omului. Căci această facultate reprezintă o anumită raţiune, iar acţiunea sa nu este altceva decât fie să pună conceptul formei imaginaţiei alături de lucrul individual <corespunzător> în vederea reamintirii, fie să îl distingă de el în vederea gândirii[28]. Şi este evident că intelectul numit material receptează conceptele imaginate în urma acestei distincţii. Deci, acest intelect pasiv se află în mod necesar în actul gândirii. Prin urmare, <Aristotel>

„et non rememoramur", quia iste est non passibilis. Et intellectus passibilis est corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit, id est sine virtute imaginativa et cogitativa nihil intelligit [d] intellectus qui dicitur materialis. Hae enim virtutes sunt quasi res quae praeparant materiam artifici ad recipiendum actionem artificii. Haec igitur est una expositio.

Et potest exponi alio modo, et est quod cum dixit, *„et non est quandoque iste intelligens et quandoque non intelligens"*, intendit cum non fuerit acceptus, secundum quod intelligit et formatur a formis materialibus generabilibus et coruptibilibus, sed fuerit acceptus simpliciter, et secundum quod intelligit formas abstractas, liberatas a materia, tunc non invenitur quandoque intelligens et quandoque non intelligens, sed invenietur in eadem forma, verbi gratia in modo per quem intelligit intellectum agentem: cuius proportio est ad ipsum, sicut diximus, sicut lucis ad diaphanum. Opinandum est enim quod iste intellectus qui est in potentia, cum declaratum est quod est aeternus, et quod innnatus est perfici per formas materiales, dignior est ut fit innatus perfici per formas non materiales quae sunt intellectae in se. Sed non in primo copulatur nobiscum ex hoc modo sed in postremo, quando perficitur generatio intellectus, qui est in habitu, ut declarabimus post. Et secundum hanc expositionem, cum dixit [e] *„et, cum fuerit abstractus est, quod est tantum non mortalis"*, innuit intellectum materialem, secundum quod perficitur per intellectum agentem, quando fuerit copulatus nobiscum ex hoc modo deinde abstrahitur et forte innuit intellectum materialem in sua continuatione prima nobiscum, scilicet continuatione quae est per naturam. Et appropriavit ipsum per hanc particulam *„tantum"* annuendo ad corruptionem intellectus, qui est in habitu ex modo per quem est corruptibilis.

Et videtur quando quis intuebitur intellectum materialem cum intellectu agente, apparebunt esse duo uno modo, et unum alio modo. • Sunt enim duo per diversitatem actionis eorum. Actio enim intellectus agentis est generare, istius autem informari. Sunt autem unum, quia intellectus materialis perficitur per agentem et intelligit ipsum. Et ex hoc modo dicimus quod intellectus continuatus nobiscum apparent in eo duae virtutes, quarum una est activa, et alia est de genere virtutum passivarum, et quam bene assimilat illum **Alexander** igni. Ignis enim est innatus alterare omne corpus per virtutem

a spus corect *„şi nu ne reamintim"*, deoarece acesta nu este pasiv. Iar intelectul pasiv este coruptibil, iar fără acesta el nu înţelege nimic. Adică fără facultatea imaginaţiei şi a gândirii, intelectul numit material nu înţelege nimic. **[d]** Căci aceste facultăţi sunt ca nişte lucruri care pregătesc materia artizanului pentru a primi acţiunea acestuia. Aşadar, aceasta este interpretarea <noastră>.

Dar este cu putinţă şi o altă interpretare, anume că atunci când <Aristotel> a spus *„şi nu uneori înţelege, alteori nu înţelege"*, el nu se referă la momentul în care <intelectul> fusese receptat, după cum înţelege şi este format de către formele materiale generabile şi coruptibile, ci la momentul în care el fusese receptat în sine, şi după cum înţelege formele abstracte, eliberate de materie. Atunci nu se vădeşte că el uneori înţelege, alteori nu înţelege, ci el s-ar vădi ca fiind în aceeaşi formă, adică în felul în care înţelege intelectul agent. Raportul lui cu <intelectul agent> este asemeni luminii raportate la transparenţă. Căci se cuvine atunci opinat că acest intelect care se află în potenţă, deşi s-a spus că este etern şi că este înnăscut pentru a se desăvârşi prin forme materiale, este mai demn să fie înnăscut pentru a se desăvârşi prin forme imateriale care sunt înţelese în sine. Dar nu în cel dintâi caz se află el cu noi în legătură în acest fel, ci în cel din urmă, atunci când se desăvârşeşte generarea intelectului existent ca dispoziţie, aşa cum vom spune mai încolo. Iar potrivit acestei interpretări, atunci când <Aristotel> a spus: **[e]** *„şi, de îndată ce a fost abstras, el este numai ceea ce este, nemuritor"*, el are în vedere intelectul material, după cum se desăvârşeşte prin intelectul agent, atunci când fusese pus în legătură cu noi în acest fel, iar apoi este abstras, iar după aceea se referă, poate, la intelectul material aflat în continuitate primă cu noi, anume continuitatea existentă prin natură. Şi el adaugă cuvântul *„numai"* pentru a consimţi la coruperea intelectului existent în dispoziţie, după cum el este coruptibil.

Şi s-ar părea că atunci când cineva va cerceta intelectul material împreună cu cel agent, ele vor părea că sunt două într-un fel, dar într-alt fel unul. Ele sunt două prin diversitatea acţiunilor lor. Acţiunea intelectului agent este generarea, pe când a celuilalt — aceea de a fi primitor de forme. Ele sunt însă unul deoarece intelectul material este desăvârşit prin cel agent şi îl înţelege. Iar din acest motiv noi spunem că intelectele care se află în continuitate cu noi apar în <gândire> ca fiind două facultăţi, dintre care una este activă, iar cealaltă face parte din genul facultăţilor pasive, pe care Alexandru îl aseamănă în mod corect cu focul[29]. Căci focul este născut spre a altera orice corp prin facultatea care

existentem in eo: sed tamen cum hoc patitur quoquo [f] modo ab eo, quod alterat: et assimilatur cum eo aliquo modo similitudinis. Illum acquirit ab eo formam igneam minorem forma ignea alterante. Haec enim dispositio valde est similis dispositioni intellectus agentis cum passibilis, et cum intellectis, quae generat, est enim agens ea uno modo, et recipiens ea alio modo.

Et secundum hoc erit sermo in quo dixit *„et non rememoramur, etc.*", dissolutio quaestionis quae fecit antiquos expositores credere intellectum qui est in habitu, esse aeternum: et fecit **Alexandrum** opinari intellectum materialem esse generabilem et corruptibilem in qua dicebatur quaestio intellecta a nobis sunt non aeterna cum hoc quod intellectus est aeternus, et recipiens est aeternus. Et quasi diceret respondendo quod causa in hoc est quia intellectus materialis nihil intelligit sine intellectu passibili, licet sit agens et recipiens sit sicut comprehendere colorem. Color nam non est, licet lux sit et visus sit, nisi coloratum sit. Et tunc secundum quam istarum expositionum dicatur litera erit conveniens verbis **Aristotelis** et suis demonstrationibus **[165a]** sine aliqua contradictione, aut exitu a manifesto suis sermonis. Et ideoque non est recte uti in doctrina verbis aequivocis, nisi in eis quae licet sint diversa, tamen conveniunt in omnibus intentionibus, de quibus possunt dici. Et demonstrat quod intendebat hic per intellectum passibilem virtutem imaginativam humanam hoc quod cecidit in alia translatione loco, quod dixit *„quod est non passibilis, et intellectus passibilis est corruptibilis*". Dicit nam in illa translatione: *„et quod induxit nos ad dicendum quod iste intellectus non alteratur, neque patitur, et quod existimatio est imaginatio intellectus passibilis, et quod corrumpitur et non comprehendit intellectum, et nihil intelligit sine imaginatione*".

Hoc nomen igitur *intellectus* secundum hoc dicitur in hoc liber quatuor modis. Dicitur nam de intellectu materiali, et de intellectu qui est in habitu, et de intellectu agente et virtute imaginativa. Et debes scire quod nulla differentia est secundum expositionem **Themistii** et antiquorum expositorum et opinionem **Platonis** in hoc quod intellecta existentia in nobis sunt aeterna, et ad discernere est rememorari. Sed **Plato** dixit quod ista intellecta sunt in nobis quandoque et quandoque non, propter hoc quod subiectum praeparatur **[b]** ad recipiendum ea quandoque et quandoque non.

există în el, dar totuși el suferă [f] oarecum cu el împreună din cauza lucrului <alterat>, și oarecum se aseamănă cu el. Căci <focul> primește de la <lucrul alterat> o formă ignee mai măruntă decât forma ignee care îl alterează. Fără îndoială, această dispoziție este asemănătoare dispoziției intelectului agent împreună cu cel pasiv și, la un loc cu inteligibilele pe care el le-a generat, el este într-un fel agent asupra lor și receptor al lor în alt fel.

Potrivit cu acest fapt, pasajul în care el a spus *„și nu ne reamintim"* ar reprezenta respingerea întrebării puse de comentatorii vechi, care credeau că intelectul existent ca dispoziție este etern. Acest lucru îl determină pe Alexandru să fie de părere că intelectul material este generabil și coruptibil, în măsura în care se punea problema dacă cele înțelese de noi sunt non-eterne, deși intelectul <activ> este etern, ca și cel receptiv. Este ca și cum ar spune că aceasta este cauza faptului că intelectul material nu înțelege nimic fără intelectul pasiv, deși el este agent și receptor, tot așa cum <se petrece> în cazul înțelegerii unei culori. Căci culoarea nu există, chiar dacă există lumina și văzul, decât dacă există și obiectul colorat. Și atunci, ceea ce se spune potrivit acestor interpretări <fie> va fi concordant cu cuvintele lui Aristotel și cu demonstrațiile sale, **[165a]** fără vreo contradicție, fie va fi în total dezacord cu textele aristotelice. De aceea, nu este corect să se folosească în predarea <tratatului *despre suflet*> termeni omonimi, decât în cazul termenilor care, deși sunt diferiți, totuși converg în semnificația cu privire la care sunt rostiți. Iar el demonstrează că înțelegea aici prin intelectul pasiv virtutea imaginativă umană. Acest lucru, în același pasaj, lipsea în altă traducere, anume că el spunea că *„nu este pasibil, iar intelectul pasiv este coruptibil"*. Se spune în acea traducere: *„ceea ce pe noi ne determină să spunem că acest intelect nu se alterează și nu este afectat, iar facultatea discernerii reprezintă imaginația intelectului pasiv și că el se corupe și nu înțelege inteligibilul, și fără imaginație nu înțelege nimic"*.

Termenul de *intelect* se ia în acest capitol în patru sensuri. El se spune despre intelectul material, despre intelectul existent ca dispoziție, despre intelectul agent și despre facultatea imaginației. Și trebuie să știi că nu există nici o diferență între comentariul lui Themistius și comentatorii vechi și <pe de altă parte> opinia lui Platon în privința faptului că realitățile înțelese în noi sunt eterne, atât în vederea discernământului cât și al reamintirii lor. Însă Platon a spus că aceste <realități> înțelese se află în noi uneori, pe când alteori nu, din pricina faptului că subiectul uneori este pregătit **[b]** pentru a le recepta, iar alteori nu[30].

Et ipsa in se ita sunt: antequam recipiamus, sicut post, et ita sunt extra animam, sicut in anima. **Themistius** autem dixit: et hoc scilicet quod quandoque sunt copulata, et quandoque non, accidit eis propter naturam recipientis. Opinatur enim quod intellectus agens non est innatus continuari nobiscum in primo, nisi secundum quod tangit intellectum materialem. Et ideo accidit ei ex hoc modo diminutio ista, cum continuatio cum intentionibus imaginatis est uno modo quasi receptio, et alio modo quasi actio: et ideo intellecta sunt in eo in dispositione diversa a suo esse in intellectu agente. Et fiducia in intelligendo hanc opinionem est quod causa movens **Aristotelem** ad ponendum intellectum materialem esse non est quia est hic intellectum factum: sed causa in hoc est, aut quia, cum fuerit inventa intellecta quae sunt in nobis secundum dispositiones non convenientes intellectibus simplicibus, tunc fuit **[c]** dictum quod iste intellectus qui est in nobis est compositus ex eo quod est in actu, scilicet intellectu agente, et ex eo quod est in potentia: aut quia continuatio secundum hanc opinionem est similis generationi, et asimilatur agenti et patienti, scilicet in sua continuatione cum intentionibus imaginationis. Secundum igitur hanc opinionem agens, et patiens, et factum erunt idem. Et est dictum ab istis tribus dispositionibus per diversitatem quae accidit ei.

Nos autem opinamur quod non movit ipsum ad ponendum intellectum agentem nisi hoc quod intellecta speculativa sunt generata secundum modum quem diximus. Considera ergo hoc quoniam est differentia inter istas tres opiniones, scilicet **Platonis** et **Themistii** opinionem nostram. Et secundum expositionem **Themistii** non indigetur in istis intellectis nisi ad ponendum intellectum materialem tantum, aut intellectum materialem, et agentem secundum modum similitudinis. Ubi nam non est vera generatio, non est agens. Et nos convenimus cum **Alexandro** in modo ponendi **[d]** intellectum agentem, et differimus ab eo in natura intellectus materialis. Et differimus a **Themistio** in natura qui est in habitu et in modo ponendi intellectum agentem. Et nos etiam quoquo modo convenimus cum **Alexandro** in natura intellectus qui est in habitu, et alio modo differimus.

Hae igitur sunt differentiae, quibus dividuntur opiniones attributae **Aristoteli**. Et debes scire quod usus et exercitium sunt causae eius, quod apparet de potentia intellectus agentis, qui est in nobis ad abstrahendum

Iar ele în sine există ca atare: mai înainte de a le recepta, ca și în urma acestui fapt, ele există în afara sufletului, ca și în suflet. Themistius a spus că faptul că uneori se află <cu noi> în legătură și alteori nu, li se întâmplă din pricina naturii receptorului. El zice că intelectul agent nu este înnăscut pentru a fi în continuitate cu noi în primul rând, ci numai în măsura în care el atinge intelectul material. Din acest motiv el suferă o anumită diminuare, deoarece continuitatea cu conceptele imaginate are loc într-un fel ca o receptare, altfel ca o acțiune: iar din acest motiv <realitățile> înțelese se găsesc în el într-o dispoziție deosebită de ființa lor în intelectul agent. Argumentarea acestei opinii: Aristotel consideră că există un intelect material nu deoarece aici există și un intelect realizat, ci fie deoarece, atunci când au fost descoperite <realitățile> înțelese care se găsesc în noi potrivit unor dispoziții inadecvate realităților înțelese simple, se spusese [c] că acest intelect care se află în noi este compus din ceea ce se află în act, adică din intelectul agent și din cel care se află în potență, fie <motivul este acela că> continuitatea este, potrivit acestei opinii, asemănătoare generării, iar ea se aseamănă agentului și pacientului, adică în continuitatea sa cu conceptele imaginației[31]. Potrivit acestei opinii, intelectul agent, cel pacient și cel realizat ar fi identici. Iar acest lucru a fost spus potrivit celor trei dispoziții, prin diversitatea care caracterizează <intelectul>.

Noi suntem însă de părere că <Aristotel> nu a fost motivat să considere existența unui intelect agent decât de faptul că <realitățile> speculative înțelese sunt generate după modul pe care l-am expus. Să iei în seamă, deci, faptul că există o diferență între aceste trei opinii, anume aceea a lui Platon, aceea a lui Themistius și opinia noastră. Iar potrivit expunerii lui Themistius, nu este nevoie, în privința acestor <realități> înțelese, decât de presupunerea unui intelect material, sau a unuia material și a unuia agent asemănători. Căci acolo unde nu are loc o generare reală, nu există nici agent. Iar noi suntem de acord cu Alexandru în maniera lui de a considera [d] intelectul agent, dar ne deosebim de el în ceea ce privește natura intelectului material. Și ne deosebim de Themistius în privința intelectului <existent> ca dispoziție și în maniera de a considera intelectul agent. Într-un oarecare sens suntem de acord cu Alexandru în ceea ce privește intelectul <existent> ca dispoziție, dar în alt sens ne deosebim[32].

Acestea sunt așadar diferențele între opiniile atribuite lui Aristotel. Iar tu trebuie să știi că folosirea și exercițiul sunt cauze ale producerii potenței intelectului agent care se află în noi în vederea abstragerii,

et intellectus materialis ad recipiendum: sunt, dico, causae propter habitum existentem per usum et exercitium in intellectu passibili, et corruptibili, quem vocavit **Aristoteles** passibilem. Et dicit aperte ipsum corrumpi. Et, si non, contingeret ut virtus, quae est in nobis agens intellecta esset materialis, et similiter virtus passibilis. Et ideo nullus potest rationari per hoc super hoc quod intellectus materialis admiscetur corpori Illud enim quod dixit opinans ipsum esse admixtum in responsione istius sermonis, in intellectu agente dicimus nos, in responsione eius in intellectu materiali. Et per istum intellectum quem vocat **Aristoteles** passibilem, diversantur homines in quatuor virtutibus dictis in *Topicis* quas **Alfarabius** [e] numeravit in *Elenchis*. Et per istum intellectum differt homo ab aliis animalibus. Et, si non, tunc necesse esset ut continuatio intellectus agentis et recipientis cum animalibus esset eodem modo. Intellectus quidem operativus differt a speculativo per diversitatem praeparationis existentis in hoc intellectu. His igitur declaratis revertamur ad nostram viam et dicamus.

iar intelectul material în vederea receptării. Ele sunt, zic eu, cauze ale celui care există ca dispoziție, prin folosință și exercițiu în intelectul pasiv și coruptibil, pe care Aristotel l-a numit pasiv. Iar el spune limpede că acesta se corupe. Iar de nu, s-ar întâmpla ca facultatea agentă care se află în noi înțeleasă să fie materială, și în același fel cea pasivă. Și din acest motiv nimeni nu poate susține că intelectul material se amestecă cu corpul. Celui care a spus (relativ la teza noastră) că <intelectul> material este amestecat cu corpul, noi îi spunem că în intervenția sa, relativ la intelectul material, <este implicat> și intelectul activ[33].

Iar prin acest intelect pe care Aristotel îl numește pasiv, oamenii se deosebesc între ei după cele patru virtuți numite în *Topica*, pe care Alfarabi [e] le numără între *Respingerile <sofistice>*. Prin acest intelect, omul se deosebește de alte animale. Iar de nu, atunci ar fi necesar ca continuitatea intelectului agent și a celui receptiv cu viețuitoarele să se petreacă în același fel. Dar intelectul practic se deosebește de cel speculativ prin diferența pregătirii existente în acest intelect. Acestea fiind spuse, să ne întoarcem la calea noastră și să comentăm <mai departe>.

Alberti Magni

De quindecim problematibus

Venerabili in Christo patri ac domino **Alberto**, episcopo quondam Ratisponensi, frater Aegidius ordinis praedicatorum, licet indignus, cum salute *„glorificare dominum in doctrinis"*. Articulos, quos proponunt in scholis **magistri Parisienses**, qui in philosophia maiores reputantur, vestrae paternitati tamquam vere intellectuum illuminatrici transmittens dignum duxi, ut eos iam in multis congregationibus impugnatos vos oris vestri spiritu interimatis.

I. Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero.

II. Quod ista est falsa et impropria: homo intelligit.

III. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit.

IV. Quod omnia quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum coelestium.

V. Quod mundus est aeternus.

VI. Quod numquam fuit primus homo.

VII. Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore.

VIII. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo.

IX. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod de necessitate movetur ab appetibili.

X. Quod Deus non cognoscit singularia.

XI. Quod non cognoscit alia a se.

XII. Quod humani actus non reguntur providentia Dei.

XIII. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corruptibili.

XIV. Quod corpus Christi iacens in sepulchro et positum in cruce non est vel non fuit idem numero simpliciter, sed secundum quid.

Albert cel Mare

Despre cincisprezece probleme

Venerabilului întru Christos, domn și părinte Albert, odinioară episcop al Ratisponei, <îi scrie>, deși umil, fratele Aegidius[1] din ordinul predicatorilor, cu salutul *„preamărit fie Dumnezeu în învățături"*[2]. Am înfățișat autorității voastre părintești, ca unui adevărat luminător al cugetelor, articolele pe care le susțin în școli magiștrii parizieni care sunt considerați ca mai mari în filosofie, transmițându-le cu demnitate, astfel încât să-i nimiciți chiar cu puterea rostirii voastre pe cei ce vă combat în multe adunări.

I. Că intelectul tuturor oamenilor este unul și același ca număr.

II. Că este fals și nepotrivit <să se spună> că „omul înțelege".

III. Că voința omului voiește și alege printr-o necesitate.

IV. Că toate cele care sunt acționate între cele de jos se supun necesității corpurilor celeste.

V. Că lumea este eternă.

VI. Că primul om nu a existat niciodată.

VII. Că sufletul, care este formă a omului ca om, este corupt de îndată ce corpul este corupt.

VIII. Că sufletul separat după moarte nu pătimește din partea focului corporal.

IX. Că liberul arbitru reprezintă o potență pasivă și nu una activă și că ea este pusă în mișcare cu necesitate de facultatea dorinței.

X. Că Dumnezeu nu cunoaște singularele.

XI. Că <Dumnezeu> nu cunoaște altele în afara sa.

XII. Că actele umane nu sunt guvernate de providența lui Dumnezeu.

XIII. Că Dumnezeu nu poate să dea nemurire sau incoruptibilitate unui lucru muritor sau coruptibil.

XIV. Că trupul lui Christos care zace în mormânt și cel pus pe cruce nu sunt același ca număr în sens absolut, ci în sens relativ.

XV. Quod angelus et anima sunt simplices, sed non absoluta simplicitate nec per accesum ad compositionem, sed tantum per recessum a summo simplici.

I.

Contra primum: Intellectum hominis secundum naturam et substantiam et diffinitionem cognoscere possibile non est, nisi et natura intelligentiae et natura et substantia animae et diffinitio cognoscatur. Loquimur enim de hic cognitione, quae est per philosophiam, et non de ea quae est secundum fidem et secundum theologiam. Quae quamvis omnibus certior sit, tamen, quia a multis non capitur, ideo putatur difficultates velle evadere, qui ad theologiam se confert. Ideo ex intimis philosophiae rationes assumentes de natura intellectus loquentes de intellectu loquemur.

In philosophia igitur **Peripateticorum** non nisi duas novas positiones invenimus a valde differentes et unam antiquam, in qua non differunt **Peripatetici**, sed omnes uniformiter conveniunt. Illa vero in qua omnes conveniunt, positio est **Anaxagorae**, qui loquens de intellectu possibili, dicit quod intellectus possibilis est separatus et immixtus, simplicissimus, nulli nihil habens commune. Propter quod quidam opinati sunt ipsum esse unum et eundem in omnibus et nullo determinatum ad unum proprie, quo ad alterum non determinetur. Si enim ad unum aliquod determinetur, ut dicunt, illo necessario differt ab alio. Hoc autem quo determinatur, constat quod non est de natura intellectus, quae omnibus est communis. Aut ergo non determinatur aut alio quodam determinatur. Si autem non determinetur, habetur propositum, scilicet quod unus et idem est in omnibus. Si autem alio quodam determinatur quod non est de natura intellectus, hoc videbitur esse contra hypothesim, quia cum nihil determinetur per aliquid quod sibi non est secundum aliquem modum immixtum, sequitur quod intellectus alicui immixtus sit, quod non congruit positioni.

Adhuc autem, si intellectus aliqua natura determinetur ad aliquid, per illud disiungetur ab aliis omnibus illam naturam non participantibus. Cum omnis cognitio sit secundum similitudinem, sequitur quod illorum a quibus disiungitur per dissimilitudinem, nullam penitus non potest habere cognitionem. Hoc autem omnino falsum est, cum intellectus possibilis sit, quo est omnia fieri intelligibilia.

XV. Că îngerul și sufletul sunt simpli, dar nu printr-o simplitate absolută și nici printr-o apropiere de compunere, ci numai printr-o descindere[3] din simplitatea supremă.

I.

Împotriva celei dintâi: intelectul omului nu poate fi cunoscut după substanță, natură și definiție decât dacă sunt cunoscute atât natura inteligenței, cât și natura, substanța și definiția sufletului. Căci noi vorbim despre cunoașterea care are loc prin filosofie, și nu de aceea prin credință și după teologie[4]. Deși, în opinia tuturor, filosofia este mai sigură, totuși, pentru că mulți nu o înțeleg, se consideră că ea dorește să lase de o parte dificultățile care privesc teologia. De aceea, vom vorbi despre intelect asumând, dintre cele intime filosofiei, argumente care ne vorbesc despre natura intelectului.

În filosofia peripateticienilor[5] descoperim doar două poziții noi, deosebite cu adevărat una de cealaltă, precum și una veche, în care peripateticienii nu se deosebesc, ci sunt cu toții de acord în mod uniform. Aceea în care sunt cu toții de acord este poziția lui Anaxagoras, care spune că intelectul posibil este separat și neamestecat, foarte simplu și neavând nimic comun cu nimic. Din această cauză unii au fost de părere că el este unul și același în fiecare și nu este determinat de nimic propriu într-un singur individ, de care să nu fie determinat într-un altul[6]. Căci, dacă este determinat într-unul anume, după cum spun ei, în mod necesar el se va deosebi în acela de un altul. Însă cel prin care este determinat reiese că nu ține de natura intelectului, care este comun tuturora. Așadar, fie că nu este determinat, fie că este determinat de un anume altul. Dacă nu este determinat, rezultă ceea ce era presupus, anume că este unul și același în toți. Dar dacă este determinat de un altul care nu ține de natura intelectului, acest lucru va părea a fi contrar ipotezei, fiindcă atunci când nimic nu este determinat prin ceva care nu este în vreun mod oarecare amestecat cu el, rezultă că intelectul este amestecat cu ceva, ceea ce contravine poziției <inițiale>.

Apoi, dacă intelectul este determinat de vreo natură printr-un lucru, el se va deosebi prin acel lucru de toate celelalte care nu participă la acea natură. Pentru că orice cunoaștere se face prin asemănare, rezultă că el nu poate avea cunoașterea celor de care se deosebește prin neasemănare. Acest lucru este însă cu desăvârșire fals, pentru că intelectul posibil este cel prin care toate devin inteligibile.

Adhuc autem, si aliquid materiae haberet intellectus possibilis, cum omnis potentia passiva, quae est materiae, per formam, quam recipit, formetur et distinguatur ad esse speciei per se vel per accidens, oporteret quod intellectus ab omnibus a se receptis ad aliquod esse formaretur, quod in **Theophrasto** reprehendit **Aristoteles**. Et ideo dixerunt antiqui quod nihil omnium est intellectus quae recipit eo quod universalia sunt per hoc quod sunt in ipso, quia universale, secundum quod universale, nulli penitus dat esse, sed potentiam quandam, sicut et ipsum universale potentia quadam existit et non actu ens secundum naturam. Exemplum huius dicebant visibile, secundum quod est in perspicuo. Hoc enim quia in perspicuo non est ut in potentia physice recipiente ipsum, ideo non accipit esse ab ipso sive per se, sive per accidens. Perspicuum nec album est nec rutilum, sed potius est in ipso secundum esse, quod visibili confert perspicuum, et non secundum esse, quod accipit ab eo. Est enim visibile nihil aliud nisi color acceptus in esse simplici, quod habet a perspicuo secundum actum, quo perspicuum in actu est per lumen receptum in omnes partes ipsius in extremo et in profundo ipsius. Sicut et intellectus speculativus sive universale nihil aliud est nisi forma in simplicitate sua accepta secundum esse, quod a simplici habet intelligentia, cuius ipsa est lumen et constitutio et hypostasis, sicut lumen corporale hypostasis colorum est et essentialis constitutio, quamvis lumen corporale vita non sit et ideo colores secundum operationem vitae non habeat. Lumen autem intelligentiae secundum actum vitae est et ideo secundum actum vitae formas habet intellectuales, quia intelligere est vivere, sicut dicit **Aristoteles**, et percipere intelligibilia in theoricis est vivere secundum intellectum. Et sicut visibile est in perspicuo, secundum quod perspicuum in actu luminis est determinatum ad terminum eius quod visu percipitur, ita etiam intelligibile in intelligentiae actu acceptum et ad terminos quiditatis et substantiae rei intellectae terminatum est universale, quod intelligitur.

Hoc igitur omnium **Peripateticorum** antiqua est positio, secundum quod eam **Alfarabius** determinavit. Ex qua sequitur intellectum possibilem intelligibilium omnium esse speciem et non omnino potentiam esse materialem ad ipsa. Et quia ad philosophos loquimur, qui talibus perfecte debent instructi, his amplius non insistimus.

Apoi, dacă intelectul posibil ar fi avut ceva de ordinul materiei, deoarece orice potență pasivă, care ține de materie, este formată prin forma pe care o primește și se deosebește în raport cu specia fie prin sine, fie prin accident, ar fi trebuit ca intelectul să se fi format de la toți cei ce l-au primit la sine, ceea ce Aristotel respinge, într-un pasaj din Theofrast[7]. Și apoi, anticii spuseseră că intelectul primitor nu este nimic dintre toate cele receptate, deoarece universalele sunt prin faptul că sunt în el însuși, pentru că universalul, ca universal, nu dă nimănui ființă, ci numai o anumită potență, după cum și universalul există ca o potență anume și nu ca o ființă aflată — după natură — în act. Ei pomeneau, ca exemplu al acestui fapt, vizibilul, după cum se realizează în cazul transparenței. Acest lucru se petrece fiindcă, în cazul transparenței, nu se întâmplă la fel ca în cazul potenței naturale care receptează <universalul> însuși, de aceea nu primește ființă de la el prin sine sau prin accident. Transparentul nu este nici albul și nici roșcatul, ci mai degrabă este în el însuși ca ființă ceea ce transparența conferă vizibilului, și nu după ființa pe care o primește de la el. Căci vizibilul nu este altceva decât culoarea primită în ființa simplă pe care el o are de la transparență ca act, prin care transparentul este în act prin lumina primită în toate părțile sale, în limita și în profunzimea sa. După cum și intelectul speculativ sau universal nu este altceva decât forma în simplitatea sa primită potrivit cu ființa pe care o are de la inteligența simplă, căreia ea însăși îi este lumină și constituție și ipostază, după cum lumina corporală este o ipostază a culorilor și o constituție esențială, chiar dacă lumina corporală nu este viață, și de aceea ea nu are culori potrivit operației vieții. Însă lumina inteligenței există potrivit actului vieții, și de aceea deține forme intelectuale potrivit cu actul vieții, fiindcă a înțelege înseamnă a trăi, după cum spune Aristotel[8], iar a percepe inteligibilele în cele care pot fi contemplate înseamnă a trăi conform intelectului. Și după cum vizibilul se află în transparent, precum transparentul este determinat în actul luminii în vederea realizării sale care este percepută prin vedere, tot astfel inteligibilul în inteligența în act reprezintă universalul realizat care este înțeles atât în vederea realizărilor quiddității cât și substanței lucrului înțeles.

Așadar, aceasta este poziția veche a tuturor peripateticienilor, după cum a determinat-o Alfarabi[9]. Din aceasta rezultă că intelectul posibil este specia tuturor inteligibilelor și în nici un caz ființa materială raportată la acestea. Și pentru că noi ne adresăm filosofilor, care trebuie să fie instruiți în chip desăvârșit în chestiuni de felul acesta, nu insistăm mai mult asupra lor.

Post hos **Graeci** sapientes, **Porphyrius** scilicet et **Eustratius**, **Aspasius** et **Michael Ephesius** et quam plures alii venerunt praeter **Alexandrum**, qui **Epicuro** consentit, qui omnes intellectum hominis intellectum possessum et non de natura intelligentiae existentem dixerunt. Et quem **Graeci** sapientes *possessum*, eundem **Arabum** philosophi **Avicenna**, **Averroes**, **Abubacher** et quidam alii *adeptum* esse dicebant, quia id quod possessum est, aliud est et alterius naturae a possidente. Dicunt enim quod cum anima intellectualis hominis sit imago totius orbis et sola omnis orbis capax et forma et organico corpori deputata per naturae convenientiam, necessarium est ipsam esse imaginem intelligentiae illius quae est decimi orbis. Qui orbis est sphaera activorum et passivorum, cuius intelligentiae instrumenta sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, rarum et densum et alia quae in elementis inveniuntur, non quidem secundum se, sed secundum quod haec a virtutibus caelestibus mota informantur. Imago autem talis intelligentiae non omnino potest esse pura et simplex, sicut est natura intelligentiae primae et simplicis. Si enim talis esset, non esset forma organico primo et per se, quia natura intelligentiae simplicis non est organica. Anima autem de natura sua est organica, et ab ea habet corpus, quod ipsum est organicum. Et ideo dicit **Averroes** quod omnis diversitas quae est in corpore est a diversitate quae est in forma, sicut diversitas organorum est a diversitate potentiarum et virium quae sunt in anima. Si enim anima sine potentiis secundum seipsam diceretur et quod a diversitate organorum corporis esset diversitas potentiarum, sequeretur quod ipsa secundum se posset quolibet uti organo, cum secundum seipsam non esset magis determinata ad unum quam ad aliud. Et sic sequeretur „*tectonica tibicines indui*" et cetera inconvenientia, quae contra **Pythagoram** concludit **Aristoteles**.

Hac tali positione facta sequitur quod sicut se habet intelligentia decimi orbis ad intelligentias orbium superiorum, ita se habet anima intellectualis, quae est in homine, ad intellectus orbium superiorum. Et ideo, sicut <in> intelligentia decimi orbis possessae et adeptae sunt formaliter intelligentiae superiorum, eo quod informant ipsam ad operationem intellectualem, ita in anima sunt lumina intelligentiarum adepta et possessa ab illustratione intelligibilium, et sicut intelligentia ultimi ordinis se habet ad potentias elementorum, sic se habet anima ad distinctiones et operationes organorum.

După aceşti înţelepţi greci, adică Porfir şi Eustratius, Aspasius şi Mihail Efesenul, au mai venit mulţi alţii, cu excepţia lui Alexandru <din Afrodisia>, care este de acord cu Epicur[10]. Ei toţi spuseseră că intelectul omului este un intelect posedat şi nu ceva care există în funcţie de natura inteligenţei. Şi cel pe care înţelepţii greci îl numeau *posedat*, filosofii arabi Avicenna, Averroes, Abubacher şi alţii îl numeau *adoptat*,[11] fiindcă ceea ce este posedat este altceva şi de o natură diferită de natura posesorului. Căci ei spun că, întrucât sufletul intelectual al omului este imaginea întregii lumi şi singurul receptacol al întregii lumi şi forma corpului organic considerat prin potrivirea naturii, este necesar ca el să fie imaginea acelei inteligenţe care aparţine celei de-a zecea sfere. Această sferă aparţine celor active şi celor pasive. Uneltele acestei inteligenţe sunt caldul şi recele, umedul şi uscatul, rarul şi densul şi celelalte care se găsesc în elemente, dar nu potrivit cu sine, ci după cum acestea primesc o formă o dată ce au fost mişcate de puterile cereşti. Imaginea unei asemenea inteligenţe nu poate fi întru totul pură şi simplă, aşa cum este natura inteligenţei simple. Dacă însă ar fi de acest fel, ea nu ar fi formă organică în sens prim şi prin sine, fiindcă natura inteligenţei simple nu este organică. Sufletul însă este, prin natura sa, ceva organic, şi de la el corpul deţine faptul că este el însuşi organic. Şi de aceea spune Averroes că orice diversitate care se află în corp provine de la diversitatea care se află în formă, după cum diversitatea organelor provine de la diversitatea potenţelor şi a forţelor care se află în suflet. Căci, dacă sufletul lipsit de potenţe s-ar rosti potrivit cu sine şi dacă diversitatea potenţelor ar proveni de la diversitatea organelor corporale, ar rezulta că el însuşi, în ceea ce îl priveşte, s-ar putea folosi de oricare organ, deoarece în sine el nu ar putea fi determinat mai degrabă în raport cu unul decât în raport cu altul. Şi de aici ar rezulta că *„arta construcţiei ar implica flautele"*, precum şi alte inconveniente pe care Aristotel le conchide împotriva lui Pitagora[12].

De îndată ce o asemenea poziţie a fost formulată, rezultă că inteligenţa celei de-a zecea sfere se raportează la inteligenţele sferelor superioare tot aşa cum se raportează sufletul intelectual care se află în om la intelectul sferelor superioare. Şi apoi, după cum în inteligenţa celei de-a zecea sfere posedate şi adoptate există în mod formal inteligenţele celor superioare prin faptul că informează în vederea operaţiei intelectuale înseşi, tot astfel se află în suflet luminile inteligenţelor, posedate şi adoptate de la iluminarea celor inteligibile. Şi după cum inteligenţa celei din urmă ordini se raportează la potenţele elementelor, tot astfel se raportează sufletul la deosebirile şi operaţiile organelor.

Si quis enim diceret quod non est intelligentia, quae operatur in sphaera activorum, sed natura: quicumque hoc dicit, philosophiam nescit. Totum enim opus naturae probatum est esse opus intelligentiae per hoc quod cum ratione finis format et operatur diversa tam in plantis quam in animalibus et in omnibus quae perfectae sunt naturae; quod natura facere non potest, eo quod natura non est nisi ad unum. Propter quod etiam anima, quae non attingit perfectionem imaginis intelligentiae nisi ex parte illa qua intelligentia comparatur ad elementorum virtutes, sicut sensibilis et vegetabilis, a diversitate deprimitur ad unum et non sequitur diversitatem quam imaginatur. Et ideo omnis hirundo ad unum modum facit nidum et omnis aranea similiter alii facit telam. Sed non omnis homo similiter alii facit domum vel vestem vel quodlibet aliud operum suorum.

Ex his de necessitate sequitur intellectum hominis a tali natura animae quae organica est, esse possessum et adeptum a natura superiori; et quanto magis avertitur ab inferiori virtute, qua se habet ad organa, tanto magis intellectum suum proprium adipiscitur, acquirunt et possidet; et quanto magis convertitur ad organa, tanto magis obumbratur et cadit ab intellectu et bestialis et arboreus efficitur et perdit intellectum et declinat a natura hominis. Et hoc est quod dicit **Aristoteles**, quod *„secundum prudentiam dictus intellectus non aequaliter videtur inesse animalibus, sed neque hominibus*". In hac autem adeptione nobilissima omnes **Peripatetici** radicem dixerunt esse immortalitatis et per ipsam homines in deos transponi et transformari, et talis **Platonis** philosophia heroas quasi semideos apellavit.

Ex his autem facile convincitur quod cum illud quod est imago intelligentiae ex ea parte qua comparatur ad qualitates elementales, nec unius naturae, nec unius potentiae, nec unius puritatis, quod anima unius non est anima alte-rius, igitur possidens in uno non idem quod possidens in alio. Si autem hoc concedere necessarium est, cum secundum possidentia et adipiscentia secundum esse differant possessa et adepta, sequitur necessario quod intellectus possessi et adepti secundum esse singulariter differant in quolibet. Cuius exemplum valde conveniens est quod dicit **Aristoteles** in II *De Anima*: Quamvis enim perspicuum sit in igne et aëre et aqua et quibusdam lapidibus et vitro ex convenientia cum perpetuo superius corpore, tamen secundum esse singulare differt in quolibet ipsorum.

Dacă însă cineva ar spune că nu inteligența operează în sfera celor active, ci natura, oricine ar spune-o, nu știe filosofie. A fost dovedit că întreaga lucrare a naturii este lucrare a inteligenței prin faptul că scopul este realizat împreună cu o rațiune, și el le formează pe cele diverse atât în cazul plantelor cât și în cel al animalelor și în toate naturile care sunt desăvârșite, ceea ce natura nu poate face, pentru că natura nu există decât în raport cu ceva unic. Căci din această cauză chiar sufletul, care nu atinge desăvârșirea imaginii inteligenței decât în măsura în care inteligența este alăturată virtuților elementelor, cum sunt sensibilul și vegetativul, ar fi îndepărtat de la diversitate către un unu, și nu ar urma diversitatea care este imaginată. Și de aceea orice rândunică își face cuibul într-un singur fel și orice păianjen își țese pânza asemeni altuia. Dar nu orice om își face casa sau tunica sau orice alt lucru al său la fel cu un altul[13].

Din acestea rezultă cu necesitate că intelectul omului, care are un suflet de o asemenea natură și care este organic, este posedat și adoptat de la o natură superioară; și cu cât mai mult este el îndreptat în sus de la o virtute inferioară prin care se raportează la organe, cu atât mai mult se înstăpânește asupra propriului intelect, îl dobândește și îl deține[14]. Și cu cât mai mult este el îndreptat în jos către organe, cu atât mai mult este umbrit și decade de la intelect și devine asemeni fiarei și arborelui, și intelectul se pierde și se desparte de natura umană. Aceasta este ceea ce spune Aristotel, că *„intelectul numit prudență nu pare să aparțină în mod egal animalelor, dar nici oamenilor“*[15]. Însă, toți peripateticienii spuseseră că rădăcina nemuririi se află în această achiziție foarte nobilă și, chiar prin aceasta, oamenii sunt transpuși și transformați în zei, iar pe eroii de acest fel filosofia lui Platon i-a numit aproape semizei.

Din acestea însă ne convingem cu ușurință că, întrucât cel care este imagine a inteligenței din acea parte care este alăturată calităților elementare nu aparține nici unei singure naturi, nici unei singure potențe, și nici unei singure purități, atunci sufletul unuia nu este și sufletul celuilalt, prin urmare cel care posedă un <suflet> nu posedă și un altul. Dacă însă este necesar să concedem aceasta, fiindcă, potrivit cu posesia și cu înstăpânirea, după ființă cel posedat și cel înstăpânit se deosebesc, atunci rezultă cu necesitate că intelectele posedate și achiziționate se deosebesc după ființă în fiecare în parte, în mod singular. Pentru aceasta este potrivit, fără îndoială, exemplul pe care îl dă Aristotel în *Despre suflet*, II[16]: chiar dacă transparentul se află în foc și în aer și în apă și în anumite pietre și în sticlă, prin potrivirea sa cu un corp întotdeauna superior, totuși potrivit cu ființa singulară se deosebește în fiecare dintre acestea.

Secundum hanc igitur positionem non sequitur quod unus numero intellectus secundum esse sit in omni homine, sed quod potius secundum esse singulariter differat in quolibet ipsorum. Utrum autem in omnibus orbibus sint intelligentiae differentes secundum substantiam aut in omnibus sit lumen primae causae operans ad modum intelligentiae, differens in illis secundum esse quod habet in illis, sicut videtur sentire **Avenalpetrans**, ad praesens non est tempus discutere quia quodlibet istorum dicatur, semper habetur de necessitate quod non unus intellectus possibilis numero est in omnibus hominibus, et hoc hic intendimus.

Avicebron autem in libro quem *Fontem Vitae* appellavit alia via processit. Quamvis enim **Peripateticum** se profiteretur, tamen **Stoicorum** et praecipue **Platonis** dogma secutus est, ex uno tamquam paterno intellectu volens producere omnia. Propter quod triplicem distinxit materiam, scilicet eam quae prima determinatur forma substantiali, et eam quae determinatur forma corporali, et eam quae determinatur prima contrarietate. Primam autem formam dicit esse intellectivam sive intellectualitatem, ex qua dicit multiplicatas esse substantias intellectuales et animas; quantitate autem dicit determinatam materiam corporum coelestium; et contrarietate dicit determinatam esse materiam physicorum generabilium et corruptibilium. Et secundum huiusmodi positionem planum est omnem intellectualem naturam in hoc vel in illo acceptam esse singularem nec unum intellectum numero esse in aliquibus pluribus.

Ex omnibus positionibus constat quod falsum esse etiam secundum philosophiam quod unus numero intellectus secundum esse acceptus sit in omnibus, et plus sequitur etiam hoc quod dicunt, non esse intelligibile, quia communis animi conceptio est quam **Graeci** *axioma* vocant, quod quidquid secundum esse in multis, multiplicatur in illis, et esse quod habet in uno non habet in alio.

Quod autem **Anaxagoras** dicit quod nulli nihil habet commune de natura et essentia intellectus dictum est et non de esse. Constat enim quod secundum esse intellectus coniungitur continuo et tempori, et quod coniungitur continuo et tempori, multis et multis modis est immixtum. Et omnium horum exemplum est de natura perspicui in caelo et igne et aëre et aqua, lapidibus et vitro.

Non ergo tantum secundum theologos falsum est, quod dicunt, sed etiam secundum philosophiam; sed causa dicti est ignorantia philosophorum, quia multi **Parisienses** non philosophiam, sed sophismata sunt secuti. Haec ergo responsio ad primum.

Așadar, potrivit cu această poziție nu rezultă că intelectul este unul ca număr după ființă în toți oamenii, ci că mai degrabă diferă ca ființă în sens singular în fiecare dintre ei. Dar dacă în fiecare dintre sfere se află inteligențe deosebite ca substanță, sau dacă există în toate o lumină primă care este cauză operatoare în chipul inteligenței, deosebită în ele după ființa pe care o au în ele, după cum pare să sesizeze Avenalpetrans[17], nu este momentul să discutăm acum, fiindcă oricare dintre acestea s-ar susține, s-ar obține întotdeauna cu necesitate că nu există, ca număr, un singur intelect posibil în toți oamenii. Iar noi aici acest lucru îl avem în intenție.

Însă Avicebron, în cartea care a fost numită *Izvorul vieții*, merge pe o altă cale. Chiar dacă el se îndepărtează de peripateticieni, totuși urmează susținerea stoicilor și mai ales pe aceea a lui Platon, ca și cum ar dori să le dea la iveală pe toate dintr-un intelect patern[18]. Din acest motiv, el deosebește trei feluri de materie, adică pe aceea care este determinată de forma substanțială primă, apoi aceea care este determinată de forma corporală primă și apoi aceea care este determinată de contrarietatea primă[19]. El spune că forma primă este intelectivă sau intelectuală, și spune că din ea sunt multiplicate substanțele intelectuale și sufletele; prin cantitate spune că este determinată materia corpurilor cerești, iar prin contrarietate spune că este determinată materia celor generabile și coruptibile fizice. Iar potrivit cu o asemenea poziție, este limpede că nici o natură intelectuală primită într-o ființă singulară sau alta nu este un singur intelect ca număr în mai mulți[20].

Din toate pozițiile rezultă că este fals, chiar potrivit cu filosofia, faptul că există, ca număr, un singur intelect ca ființă primit în toți. Și mai mult, rezultă că nu este inteligibil ceea ce susțin <aceia>, fiindcă faptul că tot ceea ce se află ca ființă în mai mulți <individuali> se multiplică în ei și că ființa pe care o are în unul nu o are în altul reprezintă o concepție comună despre suflet, pe care grecii o consideră *axiomă*[21].

Ceea ce spune însă Anaxagoras, că <intelectul> nu are comun nimic cu nimic, este spus cu privire la natura și la esența intelectului. Și nu cu privire la ființa <lui>. Rezultă așadar că intelectul este înlănțuit ca ființă cu continuul și cu timpul, și ceea ce este înlănțuit cu continuul și cu timpul este amestecat în multe și felurite chipuri. Și modelul tuturor acestora este natura transparentului, în cer și în foc și în apă, în pietre și în sticlă.

Prin urmare, ceea ce ei spun nu este fals numai potrivit teologilor, ci și potrivit filosofiei; dar cauza celor spuse este ignorarea filosofilor, deoarece mulți parizieni nu au urmat filosofia, ci sofismele. Așadar, acesta este răspunsul la prima <problemă>.

II.

Secundum est quod dicunt *hanc falsam vel impropriam: „homo intelligit"*. Quod non dixit, nisi qui philosophiae et sui ipsius habuit ignorantiam, quia in philosophiam determinatum est, quod homo solus est intellectus et quod intelligere propria et connaturalis est operatio hominis, quae non sit impedita, summa est hominis felicitas. Per quod patet nullam in mundo adeo propriam sicut hanc: „homo intelligit". Cum enim proprium sit quod omni convenit et soli et, sicut dicit **Boethius**, quod proprium de substantia manat et substantialibus, non est proprium hominis sentire et vegetari, sed solum intelligere.

Adhuc autem, cum non sit propositio verior quam illa in qua connaturalis et proprius actus attribuitur illi cuius est proprius et connaturalis, manifestum est nullam inter omnes propositiones esse veriorem quam istam: „homo intelligit", sicut cum dicitur „lux lucet", et „albedo visum disgregat", „calidum calet" et cetera huiusmodi; nisi forte velit dicere intellectum nihil esse hominis, quod valde est absurdum. Sequitur enim id quo homo homo est, nihil esse hominis quod numquam aliquis opinatus est, quia hoc intelligibile non est. Omne enim quod ab aliis sui generis speciebus distinguitur, oportet quod aliqua differentia ultima et convertibili, quam essentialiter participat, distinguatur ab aliis, ut inevitabiliter in VII *Primae philosophiae* probatum est. Intellectuale autem est ultima hominis differentia, ut omnes **Stoici** et **Peripatetici** confitentur.

Si forte dicant, quod intellectuale inest hominis ut natura et potentia, sed actum et operationem non habet in ipso, hoc omnino absurdum est, quia sequitur quod natura propria destituatur operatione, quod absurdum est.

Si autem forte dicant quod ratiocinari actus proprius hominis est et non intelligere, hoc valde imperiti hominis non dictum, sed figmentum est. Quia si quis subtilius ista intuetur, ratiocinatio numquam fit, nisi intellectu componente et dividente informetur; est igitur intellectus secundum naturam et rationem; magis ergo proprium est homini intelligere quam ratiocinari.

Si autem velit dicere quod intelligere superiori naturae convenit ut angelicae et ideo inferiori non potest esse

II.

Cea de-a doua <problemă> constă în susţinerea lor că *propoziţia „omul înţelege" este falsă sau improprie*. Acest lucru nu l-a spus decât acela care a fost un ignorant al filosofiei şi al său propriu, deoarece în filosofie a fost arătat faptul că omul este numai intelect şi că înţelegerea este o operaţie proprie şi conaturală omului care, de nu cunoaşte o piedică, este fericirea supremă a omului[22]. Prin aceasta rezultă că nu este nimic mai potrivit omului în lume decât faptul că „omul înţelege". Fiindcă este propriu ceea ce se atribuie tuturor şi lui în parte şi, după cum spune Boetius, că din substanţă şi din cele substanţiale rămâne propriul[23], nu este propriu omului să simtă şi să vegeteze, ci numai să înţeleagă.

Apoi însă, deoarece nu există o propoziţie mai adevărată decât aceea în care actul conatural şi propriu este atribuit celui căruia îi este propriu şi conatural, este evident că niciodată nu va exista între toate propoziţiile una mai adevărată decât aceea că „omul înţelege", tot aşa ca atunci când se spune că „lumina luminează" şi „albiciunea descompune lumina", „căldura încălzeşte" şi altele de acest fel, decât dacă, poate, <cineva> vrea să spună că intelectul nu aparţine deloc omului, ceea ce este în mod evident absurd. Rezultă atunci că faptul prin care omul este om nu aparţine deloc omului, lucru pe care nu l-a susţinut nimeni niciodată, deoarece el nu este inteligibil. Căci tot ceea ce se deosebeşte de alte specii în genul său trebuie să se distingă printr-o anumită diferenţă ultimă şi convertibilă pe care o participă în mod esenţial, ca să se deosebească de alţii, aşa cum în chip irefutabil a fost arătat în *Filosofia primă*, VII[24]. <Facultatea> intelectuală este diferenţa ultimă a omului, după cum mărturisesc toţi stoicii şi peripateticii.

Dacă ar mai spune ei, poate, că <facultatea> intelectuală se află în om ca o natură şi ca o potenţă, dar nu are în sine însuşi un act şi o operaţiune, acest lucru ar fi întru totul absurd, fiindcă ar rezulta că natura proprie este desfiinţată prin operare, ceea ce este absurd.

Dar, dacă ar spune că actul propriu al omului este raţionarea şi nu înţelegerea, acest lucru vine de la un om nechibzuit şi nu este o rostire cu sens, ci o nălucire. Fiindcă, dacă cineva ar intui aceasta cu mai multă subtilitate, raţionarea nu ar mai exista deloc, decât dacă ar fi informată de intelectul care compune şi divide; atunci intelectul este potrivit cu natura şi cu raţiunea. Prin urmare, omului îi este mai propriu să înţeleagă decât să raţioneze.

Dar, dacă cineva ar vrea să spună că înţelegerea aparţine unei naturi superioare, asemeni celei angelice, şi din acest motiv ea nu poate fi

proprium, primum quidem contra hoc est quod philosophus extra metas philosophiae fugit, quia non est philosophicum. Distinctiones autem angelorum per revelationes spiritum et non per philosophiam sunt acceptae. Si autem dicat quod secundum philosophiam sunt intelligentiarum ordines, et illis et non homini convenit intelligere, et hoc iterum absurdum est, quia nihil prohibet id quod per analogiam dicitur, proprium esse pluribus diversis modis.

Si vero hoc intendatur quod quidam **Arabum** philosophi dixerunt, intellectum alicuius agentem esse extra animam, qui est ut sol et ut *„ars ad materiam sustinuit*", hoc valde debile dictum est, quia hoc dato non sequitur quod homo non intelligat proprie et vere. Quia quamvis illa intelligentia, quae est ut sol, solus lucens et ad esse et lucere omnia formans et sicut ars materiae formas artis ex seipsa influens, tamen influentia luminis illius intelligentiae per esse est in anima et ita informat animam ad intellectum et operationem intellectus sicut sol omnia informat lucentia ad illuminationis formam et operationem. Et sicut illa proprie et vere dicuntur luminaria et lucendi actum habentia, ita proprie dicuntur intellectuales et operationem intellectus habentes, quia id quod est actus superioris non prohibet secundum esse participatum esse differentiam substantialem naturae inferioris, sicut patet in omnibus quae per formam et substantiam generant. Adhuc tamen quamvis sustinendo positionem ita dicamus, tamen non est probatum hoc quod dicunt, verum est.

Absurdum est ergo omnimodo hoc quod dixerunt in secunda fictione.

III.

Quod autem tertio dicunt, quod *„voluntas hominis ex necessitate vult et eligit*", numquam potuit dicere nisi homo penitus illiteratus, quia omnis ratio et omnis ethicorum schola tam **Stoicorum** quam **Peripateticorum** clamat nos dominos esse actuum nostrorum et ideo laudabiles vel vituperabiles. Philosophi autem de natura animae sermocinantes in hoc a natura distinguunt animam, quia natura est ad unum per se, anima vero plurium per se operativa et etiam contrariorum et contradictorium electiva. Quorum nihil verum est, si homo ex necessitate vult quod vult, et eligit ex necessitate quod eligit.

proprie unei naturi inferioare, primul <argument> împotriva acestei <susţineri> este faptul că filosoful care <spune aceasta> iese în afara limitelor filosofiei, fiindcă ea nu este filosofică. Căci deosebirile dintre îngeri au fost primite prin revelaţia spiritului şi nu prin filosofie. Dacă însă ar spune că, potrivit filosofiei, există anumite ordini ale inteligenţelor, iar înţelegerea aparţine acestora şi nu omului, şi acest lucru este, la rândul lui, absurd, pentru că nimic nu interzice ca lucrul despre care se vorbeşte prin analogie să fie propriu mai multora în feluri diverse.

Dacă însă s-ar susţine ceea ce spuseseră unii filosofi arabi, anume că intelectul agent al cuiva se află în afara sufletului, fiind asemeni soarelui, şi precum *„arta se raportează la materie"*[25], acest lucru este spus într-o manieră evident precară deoarece, dându-se aceasta, nu rezultă că omul nu înţelege în chip propriu şi adevărat. Fiindcă, deşi acea inteligenţă, care este asemeni soarelui, străluceşte singură şi dă formă tuturora pentru a fi şi a străluci, şi după cum arta oferă formele artei din sine însăşi materiei, totuşi influenţa luminii acelei inteligenţe se află prin fiinţă în suflet şi dă formă sufletului în vederea intelectului şi a operării sale, după cum soarele dă formă tuturor celor ce strălucesc în vederea formei şi operaţiei iluminării. Şi după cum acelea sunt numite în sens propriu şi adevărat luminătoare şi posesoare ale actului de a lumina, tot astfel sunt numite în sens propriu intelectuale şi posesoare ale operaţiei intelectului, fiindcă ceea ce ţine de actul celui superior nu interzice, potrivit cu fiinţa participată, să fie o diferenţă substanţială a naturii inferioare, tot aşa cum se petrece în cazul tuturor celor care generează prin formă şi substanţă. Şi apoi, deşi noi ne exprimăm în acest fel susţinându-ne poziţia, nu a fost totuşi dovedit faptul că ceea ce ei spun este adevărat.

Este, prin urmare, oricum absurd ceea ce ei spuseseră în cea de-a doua nălucire.

III.

Ceea ce spun ei în al treilea rând, anume că *„voinţa omului voieşte şi alege din necesitate"*, nu o poate spune decât un om întru totul necultivat, fiindcă orice raţiune şi orice şcoală în domeniul eticii, atât a stoicilor cât şi a peripateticilor, reclamă faptul că noi suntem stăpânii actelor noastre şi din acest motiv suntem de lăudat sau de blamat. Însă filosofii care tratează despre natura sufletului deosebesc în această problemă sufletul de natură, fiindcă natura este raportată la ceva unic prin sine, în vreme ce sufletul operează prin sine cu o multiplicitate şi chiar alege între contrarii şi între cele contradictorii[26]. Nimic, dintre acestea, nu ar fi adevărat dacă omul ar voi din necesitate ceea ce el vrea şi ar alege din necesitate ceea ce alege.

Adhuc, si verum est quod dicunt, iam voluntas non est voluntas, quod patet in **Hermete Trismegisto** et **Aristotele** et in omnibus qui in decem ordinibus causas distinxerunt, in qua distinctione semper voluntas a necessitate distincta est. Adhuc, secundum quod fortuna non est de his quae fiunt a proposito, quia fortuna non admittit necessitates, et sic magna pars secundi *Physicorum* falsa est.

Et quod coniungunt electionem voluntati, quae numquam est voluntatis, non fuit philosophicum et, ut breviter dicatur, ita absurdum est illud, quod non est dignum responsione.

Si autem hoc dicunt propter fatum et constellationem, quam poeta dicit necessario trahere voluntatem — dicit enim **poeta**: *„Te tua fata trahunt, ne coepta relinquere possis"* — hoc dictum imperitorum est et malitiae solacium. Probatum est in principio libri, qui arabice *Alarba*, latine autem *Quadripartitum* vocatur, quod fatum, quod ex constellatione est, necessitatem non imponit propter tres causas. Quarum una est quia non immediate, sed per medium advenit, cuius inequalitate impediri poterit; secunda autem quia per accidens sed non per se operatur in natis; operatur enim per primas qualitates, quae non per se virtutes stellarum accipiunt; tertium est quod operatur in hoc quod operatur in diversitate et potestate materiae natorum, quae materia uniformiter et, prout sunt in caelis, recipere non potest caelorum virtutes.

Omni ergo modo ridiculosum est quod dicunt.

IV.

Id vero quod quarto inducunt, quod *„omnia quae in inferioribus aguntur, necessitati subsunt corporum caelestium"*, eundem fere habet modum improbationis. Hoc tamen mirabile est, quod philosophiae professores contra ea dicunt quae in philosophia probata sunt. Si enim VI *Liber primae philosophiae* legitur, facile patet qualiter ea quae in inferioribus aguntur superiorum subsunt regimini. Ibi enim ostenditur qualiter id quod in naturalibus causis frequenter est et non semper et ubique, cadit ab eo quod semper est, et non assequitur necessitatem eius quod semper est. Probatur etiam qualiter id quod raro est in

Apoi, dacă ceea ce spun ei este adevărat, atunci voința nu este voință, fapt care rezultă la Hermes Trismegistul și la Aristotel și la toți cei care deosebesc cauzele după zece tipuri, căci în acea deosebire voința este întotdeauna deosebită de necesitate[27]. Apoi, potrivit cu aceasta, întâmplarea nu se referă la cele care provin din cele dinainte date, deoarece întâmplarea nu admite necesitatea, și astfel o mare parte din cartea a II-a a *Fizicii* ar fi falsă[28].

Iar faptul că ei leagă alegerea de voință, care nu este niciodată a voinței, este nefilosofic și, pentru a spune pe scurt, acest lucru este într-atât de absurd încât nu este demn de un răspuns.

Dacă însă ei spun aceasta invocând destinul și poziția aștrilor, despre care poetul spune că în mod necesar conduc voința — căci zice poetul: *„pe tine te conduc destinele tale, astfel încât nu îți poți păstra proiectele"*[29] —, această susținere îi caracterizează pe cei nepricepuți și este o dovadă a relei <lor> voințe. Căci a fost dovedit la începutul cărții care se numește în arabă *Alarba* și în latină *Quadripartitum*[30] că destinul, care provine din poziția aștrilor, nu are influență în mod necesar din trei motive. Unul dintre acestea este acela că el nu provine într-un mod imediat, ci printr-un mediu prin a cărui variabilitate el poate fi împiedicat. Cel de-al doilea: fiindcă, în cele născute, el operează prin accident și nu prin sine; căci el operează prin calitățile prime pe care virtuțile stelelor nu le primesc prin sine; cel de-al treilea motiv este acela că operează în ceea ce operează în diversitatea și puterea materiei celor născute, iar această materie nu poate primi virtuțile cerurilor într-un chip uniform și după cum ele sunt în ceruri[31].

Prin urmare, este întru totul ridicol ceea ce spun ei.

IV.

Ceea ce ei susțin în al patrulea rând, anume că *„toate cele care sunt acționate în cele inferioare se supun prin necesitate corpurilor celeste"*, se respinge cam în același fel. Este însă ciudat faptul că cei care sunt profesori de filosofie[32] se pronunță împotriva celor care au fost dovedite în filosofie. Dacă citim însă în cartea a VI-a din *Filosofia primă*[33], reiese cu ușurință maniera în care cele care sunt acționate în cele inferioare se supun guvernării celor superioare. Căci acolo este arătat în ce fel ceea ce, în cauzele naturale, se produce frecvent și nu întotdeauna și nici pretutindeni este deosebit de ceea ce există întotdeauna, dar nu urmează necesitatea acestui lucru. Căci este dovedit în ce fel ceea ce este rar în

casu et fortuna, cadit ab eo quod frequenter est, et non assequitur ordinem eius. Et ut omnino pateat eorum ignorantia, in II *De generatione et corruptione* probatum est quod quamvis allatio solis et planetarum in circulo declivi sit causa generationis inferiorum et recessus eorundem in eodem circulo sit causa corruptionis et sint aequales periodi generationis et corruptionis: tamen inferiora periodi aequalitatem et ordinem non assequuntur propter materiae inaequalitem et inordinationem. Quis autem dubitet propositum hominis magis inaequale et inordinatum esse quam naturae? Multo minus ergo propositum necessitati subiacet quam natura.

Sed quia, ut dicit **Aristoteles**, non sufficit falsum ostendere nisi etiam causa falsitatis ostendatur, ideo resumentes dicimus quod anima humana secundum philosophos est imago mundi. Propter quod in ea parte qua imago intelligentiae et causae primae est impossibile est eam motibus caelestium subiacere. In ea autem parte qua in organis est, quamvis sidereis moveatur scintillationibus, tamen necessitatem et ordinem superiorum non assequitur, et sic nec in illa parte necessitati subiacet vel subditur superiorum. Probatur autem hoc a **Haly** in *Commento super Centiloquium* ***Ptolemaei***, qui dicit de rege cuius omnes significatores mali et immundi erant, et tamen natus in tali constellatione mundissime vixit, fulgens vestitu et gloria, cum optimis conversationem ducens. Cuius causa cum a **Haly** quaereretur, respondit quod quidem ad immunda ex desiderio traheretur, sed videns quod talis esset inhonesta conversatio ut dominus actuum suorum talia fugiens elegit honestatis conversationem. Aliud exemplum in *Physionomia* **Poli** de Hippocrate. Hippocras enim in omnibus signis corporis, quae stella secundas vocat **Ptolemaeus**, scortator et turpis apparebat, et tamen optimorum erat studiorum et honestissimae conversationis in tantum ut omnium hominum optimus diceretur, quod fieri non potuit nisi per honestitatis electionem. Necessitatem ergo in inferioribus superiora non imponunt, nec umquam hoc aliquis dixit mathematicorum. Si enim hoc esset, periret casus, periret liberum arbitrium, periret consilium et periret contingens secundum omnem ambitum suae communitatis, quod valde est absurdum.

eventualitate şi în întâmplare se deosebeşte de ceea ce se produce frecvent şi nu urmează ordinea acestuia. Şi, pentru a rezulta întru totul ignoranţa lor, a fost dovedit în *Despre generare şi corupere*, II[34] că, în ciuda faptului că depărtarea soarelui şi a planetelor în mişcarea lor de revoluţie este cauza generării celor inferioare, iar revenirea acestora în aceeaşi poziţie este cauza coruperii, şi apoi că perioadele generării şi coruperii sunt egale, totuşi perioadele inferioare nu urmează egalitatea şi ordinea din pricina variabilităţii şi dezordinii materiei. Cine s-ar îndoi însă că planul omului este mult mai variabil şi mai dezordonat decât acela al naturii? Prin urmare, în mult mai mică măsură se realizează planul necesităţii decât <al> naturii.

Dar pentru că, aşa cum spune Aristotel, nu este suficient să se arate falsul, ci trebuie să fie arătată şi cauza falsităţii[35], noi spunem de aceea, rezumând, că sufletul uman este, potrivit filosofilor, o imagine a lumii. Din această cauză, în partea în care se află imaginea inteligenţei şi a cauzei prime este cu neputinţă ca ea să se supună mişcărilor corpurilor celeste. Însă în partea în care el este organic, chiar dacă ar fi mişcat de corpuri siderale prin scintilaţii, totuşi el nu urmează necesitatea şi ordinea celor superioare, şi astfel nici în acea parte nu se supune necesităţii şi nici nu este învins de cele superioare. Acest lucru este dovedit de Haly[36] în *Comentariul* său la *Centilocviul* lui Ptolemeu, povestind despre un rege cu privire la care toţi interpreţii se pronunţau nefast şi mizerabil şi totuşi, deşi născut în respectiva poziţie astrologică, a trăit foarte prosper, strălucitor în faimă şi în glorie, în bună înţelegere cu cei mai puternici. Şi, întrucât cauza acestui fapt fusese cercetată de Haly, el răspunde că <regele> era atras de dorinţă către cele josnice, dar văzând că acesta ar fi fost un mod nedemn de a fi, fiindcă era stăpânul actelor sale, fugind de acestea, a ales un mod de viaţă demn.

Un alt exemplu se află în *Physionomia* lui Polus[37], cu privire la Hipocrate. Căci după toate semnele corporale pe care Ptolemeu le numea stele secunde, Hipocrate apărea ca un afemeiat şi un desfrânat, dar totuşi el a cultivat în atât de mare măsură cele mai înalte exigenţe şi un mod de viaţă foarte demn, încât fusese numit cel mai bun dintre toţi oamenii, ceea ce el nu putea deveni decât prin alegerea unui mod de viaţă demn. Prin urmare, cele superioare nu impun o necesitate în cele inferioare, şi nici vreunul dintre matematicieni[38] nu a spus vreodată aceasta. Căci dacă s-ar fi întâmplat aceasta, ar fi pierit liberul arbitru, ar fi pierit sfatul şi ar fi pierit întâmplarea, pe tot domeniul său de aplicare, ceea ce este în mod evident absurd.

V.

Quod autem „*mundus sit aeternus*“, sicut quinto inducunt, antiqua valde quaestio est, quamvis ex probatione **Aristotelis** haberi non possit, sed quod a nullo generante motus primus factus sit et a nullo physice corrumpente possit desinere. Hoc autem optime improbat **Moyses Aegiptius** in libro qui *Dux neutrorum* vocatur. Quamvis enim ea sint ingenerabilia et incorruptibilia, quae ex tota sua sunt materia, tamen innegabile est, quod omnis multitudo in omnibus motibus ordinata ad unum ab uno primo, qui causa ordinis illius est, sit causata. Omnis autem multitudo orbium et stellarum in omni motu suo ad unum et idem respicit, respectu cuius secundum formas omnia mobilia mutantur continue, quamvis secundum se tota et secundum partes non moveantur secundum locum. Hoc autem est centrum et polus uterque. Centrum enim et polum ad unum et eundem axem, quem *meguar* astronomi vocant, referuntur. Huius ergo ordinis de necessitate causa est aliqua, quaecumquae sit illa.

Probatum autem est, quod motus localis non est nisi a generante aliquo, quod dando formam dat motum. Igitur id quod motum coelestium attribuit, oportet, quod sit generans ea secundum materiam et formam. Caelum igitur cum omnibus quae in ipso sunt, genitum est secundum substantiam et naturam, et sic positio, quam dicunt, improbata est.

Si autem dicat aliquis, quod hoc est verum in his quae moventur naturaliter et non de his quae moventur ab anima, hoc nihil est, quia motus superiorum non solum est ab anima secundum eos qui superiora animas habere contendunt. Si enim ab anima sola esset et non a natura, etiam corporum lassitudinem induceret secundum eos etiam qui huius positionis sunt professores. Cum ergo naturae corporalis sit idem motus sicut consequens naturam et formam eorum, sequitur de necessitate, quod ante iam conclusum est.

Propter quod etiam ipsi philosophi, ut **Avicenna** et **Algazel**, dicunt non esse prohibitum, quin mundus per creationem factus sit, quamvis motus et mobile primum non sint facta per generationem physicam et quamvis non sint desinentia per physicam corruptionem. De hac autem quaestione in aliis scriptis a me plura sunt, et ideo ista sufficiant.

V.

Faptul însă că *„lumea este eternă"*[39], după cum sugerează ei în al cincilea rând, este o problemă într-adevăr veche, chiar dacă ea nu poate rezulta din dovada lui Aristotel[40], ci <din faptul că> mișcarea primă nu a fost făcută de nici o <cauză> generatoare și nu poate înceta din cauza unei <cauze> corupătoare naturale. Acest lucru îl contrazice foarte bine Moise Egipteanul în cartea care se numește *Călăuza șovăielnicilor*[41]. Chiar dacă sunt negenerabile și incoruptibile cele care sunt în totalitate din materie, nu se poate cu toate acestea nega faptul că orice multitudine ordonată în toată mișcările către un unu și de la un unu prim, care este cauză a acelei ordini, este cauzată. Însă întreaga multitudine a planetelor și a stelelor în toată mișcarea sa se raportează la ceva unic și identic <cu sine>, potrivit cu care toate cele mobile sunt mutate după forme în mod continuu, deși ele nu sunt mișcate după loc ca întreg și ca părți. Însă acesta este centrul și fiecare pol. Căci centrul și polul se raportează la una și aceeași axă pe care astronomii o numesc *meguar*[42]. Așadar, cauza acesteia este cu necesitate una anumită, oricare ar fi ea.

A fost așadar dovedit faptul că mișcarea locală nu are loc decât de la o anumită <cauză> generatoare care oferă mișcare dând formă. Prin urmare, cel care oferă mișcare corpurilor celeste trebuie să fie o <cauză> generatoare după materie și după formă. Prin urmare, cerul împreună cu toate cele care sunt în el a fost născut ca substanță și natură, iar astfel poziția pe care ei o rostesc a fost infirmată[43].

Dacă însă ar spune cineva că acest lucru este adevărat în privința celor care sunt mișcate în chip natural și nu în privința celor mișcate de suflet, aceasta nu are nici o semnificație, fiindcă mișcarea celor superioare nu provine numai de la suflet, potrivit celor care se străduiesc să ia în seamă sufletele superioare. Căci, dacă ar fi numai de la suflet și nu de la natură, atunci ar pune la socoteală încetineala corpurilor, potrivit celor ce susțin această poziție. Așadar, fiindcă mișcarea naturii corporale este aceeași după cum urmează natura și forma corespunzătoare, rezultă cu necesitate ceea ce a fost conchis mai înainte.

Din această cauză filosofii înșiși, ca Avicenna[44] și Algazel[45], spun că este posibil ca lumea să se fi ivit prin creație, deși mișcarea și mobilul prim nu s-au ivit printr-o generare fizică și chiar dacă nu urmează să înceteze printr-o corupere fizică. Însă despre această problemă se găsesc multe în alte scrieri ale mele[46] și, din acest motiv, să fie destule <cele spuse>.

Ad hoc tamen etiam valet, quod in *II Arithmeticae* probatum est in loco, qui invictus vocatur, quod scilicet omnis multiplicitas ad unitatem reducitur, quae causa substantialis est multiplicitatis illius. Quaeramus ergo, ad quid ante se omnis reducitur caelorum et stellarum et motuum multiplicitas. Et cuilibet patet, quod reduci non potest nisi ad primi motoris unitatem, quam omnes inferiores in motibus suis secundum aliquid desiderant.

Si autem subtiliter inspiciatur, quae causa sit illius difformis desiderii, non potest aliquis dicere, quod alia sit nisi similitudo imperfecta ad causam primam. Non enim aliquid appetit aliud nisi per similitudinem, quam habet ad aliud; nec aliquid movetur ad aliquid nisi propter imperfectionem, quam habet in illo quod appetit. Similitudo igitur primi, quae est in omnibus et multiplex est, in illis causari non potuit nisi per hoc quod omnia sunt ab illo. Omnium enim quorum est similitudo essentialis ad unum, fluxus est ab uno aliquo, in quo illud in quo similia sunt, actu est et perfectum. Sic species a genere, sic sunt individua a speciebus, sic omnis multiplicitas trahit se in unitatem. Quaeramus ergo ab istis, si hoc aliquis capere posset intellectus, quod primum omnibus hanc influat similitudinem iam existentibus in natura et esse; et constat quod hoc non est intelligibile. Oportet ergo, quod hanc similitudinem causavit in omnibus, causans omnia secundum essentiam et in esse naturali et substantiali. Omnia ergo ab uno perfecta sunt secundum substantiale esse et naturale. Facta sunt ergo omnia secundum esse. Non ergo hoc modo sunt aeterna, quod principium essendi secundum substantiam et naturam non habuerunt.

VI.

Sextum quod proponunt non est philosophicum. Philosophi enim est id quod dicit dicere cum ratione. Neutrum autem probari potest, scilicet quod *„numquam fuerit primus homo"*, et quod aliquando fuerit primus homo. Et cum neutrum probari possit ratione perspecta, tamen probabilius est aliquando fuisse unum primum hominem quam non fuisse, quia quorum est una natura communis, horum est unus ingressus in esse illius naturae, nisi sint nata per putrefactionem. Homo autem sicut nec aliquod perfectorum animalium,

La aceasta se adaugă ceea ce a fost dovedit în *Aritmetica*, II[47], într-un pasaj despre care se spune că este neinfirmat, anume că orice multiplicitate se reduce la o unitate care este cauza substanțială a acelei multiplicități[48]. Să cercetăm așadar la ce se reduce, anterior sieși, orice multiplicitate a cerurilor și a stelelor. Și rezultă pentru fiecare că nu poate fi redus decât la unitatea motorului prim, spre care orice inferiori aspiră în mișcările lor relative.

Dacă se observă însă cu subtilitate care este cauza acestei dorințe lipsite de formă, nu ar putea nimeni spune că este altceva decât o asemănare imperfectă cu cauza primă. Căci un lucru nu aspiră către un altul decât prin asemănarea pe care o are în raport cu acela, iar un lucru nu este mișcat de un altul decât ca urmare a nedesăvârșirii pe care o are în raport cu cel dorit. Prin urmare, asemănarea cu cel dintâi care se află în toate și este multiplu nu a putut fi cauzată decât prin faptul că toate sunt de la acela. Între toate cele care au o asemănare esențială cu unul, există un flux de la un anume unu în care acela prin care sunt asemănătoare se află în act și este desăvârșit. În acest fel sunt speciile în raport cu genul, în acest fel sunt individualele față de specii, în acest fel orice multiplicitate se trage pe sine către unitate. Să-i întrebăm, atunci, pe aceștia dacă cineva ar putea înțelege faptul că primul dintre toate insuflă această similitudine tocmai celor care există în natură și în ființă; și rezultă că acest lucru nu poate fi înțeles. Trebuie așadar ca această asemănare să fi fost cauzată în toate de către cel care este cauză pentru toate, potrivit cu esența, și în ființa naturală și substanțială. Așadar, toate au fost desăvârșite potrivit ființei substanțiale și naturale. Prin urmare, toate au fost făcute potrivit cu ființa; deci ele nu sunt astfel eterne, pentru că nu avuseseră principiul de a fi după substanță și după natură.

VI.

Ce propun ei în al șaselea rând nu ține de filosofie. Pe filosof îl caracterizează rostirea cu rațiune a tot ceea ce rostește. Însă nu se poate dovedi nici faptul că *„nu ar fi existat vreodată primul om"*, și nici faptul că el ar fi existat cândva. Și pentru că nici una dintre aceste teze nu poate fi demonstrată urmând rațiunea, este totuși mai probabil faptul că a existat vreodată un prim om decât faptul că el nu ar fi existat, pentru că în cazul celor care au o natură comună unică, există un singur început în ființa acelei naturi, de nu cumva ar fi fost născute prin putrefacție. Omul însă, după cum el nu este una dintre ființele însuflețite desăvârșite,

non est de his quae nasci possunt per putrefactionem, sicut dicit **Averroes** super XI *Metaphysicae*. Igitur nullus hominum naturaliter in esse hominis ingressus est nisi per generationem. In omni autem generatione determinatum est generans. Quilibet igitur homo determinatum habet generantem. Omne autem determinatum generans aliquando fuit in tempore signato. Omnis ergo homo aliquando fuit in tempore signato. Ex infinito autem nihil est accipere signatum. Quia autem quaelibet sunt infinita, quae non contingit pertransire usque ad hoc signatum, igitur in his quae signata et determinata sunt, non est ponere infinitum, sed necesse est ponere aliquod primum.

Si forte dicat quod ex constellatione diversae generationes fiant in diversis habitationis principiis, hoc iterum est contra philosophiam, quae dicit perfectissima animalia ex solis constellationibus nasci non posse. Propter quod **Plato** in primo *Timaei* libro et **Ovidius** loquentes de diluviis elementorum quae fiunt propter stellarum exorbitationem, reservatos dicunt Pyrrham et Deucalionem, ex quibus futurum semen reservaretur humanae generationis. Et cum homo sit imago causae primae, probabilius est constitutum primum hominem esse a causa prima, quam aliter in esse processisse.

Et ut utamur probabilitate ipsius **Aristotelis**, quam **Tullius** ponit in I libro *De natura deorum*, ubi verba Aristotelis inducit dicens quod si in deserto ex improviso stans inveniatur palatium in quo non nisi hirundes inveniantur, tamen ex ipsa palatii dispositione statim convincitur quod hirundines illud palatium non fecerunt, sed aliqua natura intellectualis per rationem artis fecit illud. Ita etiam cum mundus artis opus sit et rationis et in ipsis generatis non possit consistere, <non> nisi probabile est quod primae generatorum substantiae per rationes dei deorum in esse sunt productae. Et haec pro certo **Aristotelis** est philosophia quam vulgarem ipse vocat in I libro *De caelo et mundo*. Rationabilius ergo est quod primus homo per creationem constiterit, quam quod numquam fuerit primus homo.

tot astfel el nu este nici una dintre cele care se pot naște prin putrefacție, așa cum spune Averroes în *Comentariul* la *Metafizica*, IX[49]. Prin urmare, nici unul dintre oameni nu a apărut în chip natural în ființa omului, decât prin generare. În orice generare însă a fost determinat cineva care generează. Prin urmare, oricare om are pe cineva care îl generează. Căci fiecare ființă generatoare a existat cândva într-un timp determinat. Așadar, orice om a existat într-un moment determinat. Din infinit nimeni nu poate primi o determinare. Dar, pentru că sunt infinite toate cele cărora nu li se întâmplă să ajungă până la un moment determinat, rezultă că în cele care sunt desemnate și determinate nu se cuvine presupus infinitul, ci este necesar să presupunem ceva prim[50].

Dacă însă ei ar spune că, din diversele poziții ale astrelor, generările se ivesc în diferite principii ale locuirii <în lumea sublunară>, la rândul ei aceasta este contra filosofiei, care spune că cele mai desăvârșite ființe însuflețite nu se pot naște numai din pozițiile astrelor. Din acest motiv Platon, în prima carte din *Timaios*[51], și Ovidiu, vorbind despre despărțirile elementelor care au loc din pricina abaterilor stelare, spun că Pyrrha și Deucalion au fost sortiți astfel încât din ei să fie pusă deoparte sămânța viitoare a generării omenești[52]. Și pentru că omul este imaginea cauzei prime, este mai probabil faptul că primul om a fost constituit de cauza primă decât că a trecut în ființă altminteri.

Și, pentru a ne folosi de puterea de argumentare a lui Aristotel însuși, pe care Cicero îl citează în *Despre natura zeilor*, I[53], unde introduce cuvintele lui Aristotel care spune că, dacă se descoperă pe neașteptate un palat care stă în pustiu în care nu se găsesc decât rândunele, deși nu se cunoaște constructorul care a făcut palatul, totuși, din configurația însăși a palatului se creează pe loc convingerea că nu rândunelele făcuseră acel palat, ci o anumită natură intelectuală l-a făcut prin cunoașterea meșteșugului. Căci astfel, fiindcă lumea este lucrarea meșteșugului și a rațiunii, și nu poate consta în cele generate, este fără îndoială probabil că substanțele generatoare prime au fost aduse în ființă de rațiunile zeului suprem. Și este foarte sigur că aceasta este filosofia lui Aristotel, pe care el însuși o amintește în mod obișnuit în *Despre cer și lume*, I[54]. Este, prin urmare, mai rațional ca primul om să fi apărut prin creație decât să nu fi existat niciodată primul om.

VII.

Quod autem septimo dicunt „*animam quae est forma hominis secundum quod homo corrumpi corrupto corpore*", ex omnimoda philosophiae procedit ignorantia, quia secundum philosophos nulla quae vere forma est corrumpitur, quia in materia nulla est. Ea enim quae in materia est, aut imago formae est aut resonantia.

Adhuc, si ea solum vere forma est quae non est actus alicuius materiae, sequitur solum intellectum vere formam esse, eo quod nullius corporis actus est. Intellectus autem forma hominis est, ut homo est, qui separatur ut incorruptibile a corruptibili. Forma ergo hominis, ut homo est, corruptibilis non est.

Si autem volunt dicere animam esse, quae est corporis entelechia vel actus, omnino ignorantiae dictum est quod dicunt. Anima enim entelechia corporis est per actum suum substantialem, quae est vita, sicut patet ex alia diffinitione animae, quae est „*demonstratio positione differens*", quae est: quod „*anima est principium et causa vitae, secundum quod vivere viventibus est esse*". Et tamen non omnes partes corporis uno modo participant vitam, sed quaedam ad nutriri et vegetari, quaedam autem ad sentire et quaedam plus, quaedam minus, tamen omnia participant vitam.

Quaeramus ergo utrum participant vitam intellectus vel non. Et si dicatur quod non, sequitur necessario animam, quae est forma hominis, corpus habere ad sensum et vegetationem et non ad intellectum. Corpus igitur hominis non erit animae rationali proprium, et sic sequitur „*tectonica tibicines indui*".

Propter quod necesse est dicere quod omnia membra vivunt anima rationali, sicut omnia instrumenta textoris formantur ad textoris operationem, et quod sensus in homine non forma est, sed potentia animae rationalis, et idem oportet dicere de vegetativa. Et hinc est quod caro hominis differt specie a carne aliorum animalium.

Ex hoc autem sequitur quod aut tota corrumpitur secundum actum substantialem aut, si salvatur secundum substantiam, quod etiam salvetur secundum totum illud quod est forma hominis, ut homo est. Salvatur autem secundum substantiam, ut dicit **Aristoteles** in XI *Metaphysicae* et in multis aliis locis, et nos probavimus hoc in libro *De immortalitate animae*.

VII.

În al șaptelea rând, ei spun că *„sufletul, care este forma omului ca om, este corupt de îndată ce corpul a fost corupt"*. Acest lucru provine din ignorarea totală a filosofiei, deoarece, potrivit filosofilor, nimic din ceea ce este formă cu adevărat nu se corupe, deoarece ea nu este deloc în materie. Căci ceea ce se află în materie este fie o imagine a formei, fie o rezonanță.

Apoi, dacă numai <sufletul> este formă, care nu este actul vreunei materii, rezultă că numai intelectul este cu adevărat formă, fiindcă el nu este actul nici unui corp[55]. Dar intelectul este forma omului, după cum este omul, care este separat ca un lucru incoruptibil de unul coruptibil. Așadar, forma omului, după cum este omul, nu este coruptibilă.

Dacă însă ei vor să spună că există un suflet care este act sau entelehie a corpului, vorba rostită de ei ține cu totul de ignoranță. Căci sufletul este entelehia corpului prin actul său substanțial care este viața, după cum rezultă dintr-o altă definiție dată sufletului cu valoarea unei *„demonstrații care se deosebește prin presupoziție"*[56], care este aceea că *„sufletul este principiul și cauza vieții, după cum a trăi înseamnă, pentru cei ce trăiesc, a fi"*[57]. Și totuși, nu toate părțile corpului iau parte la viață într-un singur fel, ci unele privesc facultatea nutritivă și facultatea vegetativă, altele facultatea senzitivă, unele în mai mică măsură, altele în mai mare măsură, dar totuși iau toate parte la viață[58].

Așadar, să cercetăm dacă intelectul ia parte la viață sau nu. Dacă se va spune că nu, rezultă cu necesitate că sufletul, care este forma omului, deține corpul în vederea simțului și a mișcării și nu în vederea intelectului. Prin urmare, corpul omului nu va fi propriu sufletului rațional, și de aici rezultă faptul că *„arta construcției ar implica flautele"*[59].

Din acest motiv, este necesar să se spună că toate membrele trăiesc prin sufletul rațional, după cum toate instrumentele țesătorului sunt adaptate operației de a țese, și că simțul în om nu este o formă, ci o potență a sufletului rațional, și același lucru trebuie spus și despre facultatea vegetativă. Și de aici rezultă că există o deosebire de specie între carnea omului și carnea celorlalte animale.

Însă, din aceasta rezultă fie că el este corupt în întregime ca act substanțial, fie, dacă este salvat ca substanță, că este salvat în întregime ca formă a omului, după cum este omul. Însă el este salvat ca substanță, după cum spune Aristotel în *Metafizica*, XI[60] și în multe alte locuri, iar noi am dovedit acest lucru în tratatul *Despre nemurirea sufletului*.

Oportet ergo quod secundum omnia salvetur, quae in ipsa sunt ut potentiae ipsius. Est autem vegetativum in sensibili et sensibile in rationali „*sicut trigonum in tetragono*". Salvatur ergo vegetabile et sensibile per aliquem modum. Non autem aliter salvari possunt nisi prout sunt in rationali ut potentiae ipsius. Salvatur ergo anima hominis, prout in ipsa est vegetativum et sensitivum, non ut actus, sed ut potentia rationalis animae.

Hoc ergo dictum non erat dictum sapienter, quia tota anima hominis etiam in ossibus non est forma hominis, nisi prout est rationalis, vitam rationis omnibus influens membris. Propter quod dicit **Aristoteles** manum esse organum intellectus. Et sicut non nisi forma intellectus est in securi et ascia et dolabra et in auro, lignis et lapidibus, ita forma animae rationalis prout forma rationalis est in omnibus membris humani corporis. Quae quidem separatur secundum substantiam et quandam operationem, in operationibus autem quibusdam separatur secundum potentiam et non secundum operationem, sicut et ars separatur a securis operatione et asciae, quamvis salvetur secundum potentiam. Hoc ergo dictum non fuit secundum philosophiam.

Utrum autem anima corruptibilis sit vel non, ad propositam non pertinet intentionem, quia non de natura quaerimus, sed contra positionem quandam disputamus. Haec autem causa est quod theologi dicunt etiam corpora humana ab immortali anima potentiam accipere ad incorruptionem. Nulla enim forma est quae non totam materiam sibi debitam ad esse proprium formae et actum et operationem non perficiat et terminet. Nec huius propositionis invenitur instantia. Omne igitur quod actu est pars hominis, ad esse animae rationalis et actum et operationem animae rationalis est determinatum; unde vegetata caro vegetatione hominis ad actum vivi rationalis est vegetata et sensus sentit ad actum vivi rationalis; aliter enim intelligere intelligentibus non esset esse, quod est inconveniens, quia in *Naturalibus* probatum est quod, sicut vivere viventibus est esse et sentire sentientibus, ita intelligere est esse intelligentibus. Separatur autem anima rationalis sicut incorruptibile a corruptibili. Aut ergo separatur secundum totam substantiam suam aut secundum partem suae substantiae. Nec potest dici quod secundum partem suae substantiae separatur, quia nihil simplicium, hoc est nonquantorum, secundum partem suae substantiae separatur, nec intelligi potest,

Este necesar, așadar, să se salveze în raport cu toate cele care se găsesc în el ca potențe ale sale. Căci vegetativul se află în sensibil și sensibilul în rațional, „*după cum triunghiul se află în pătrat*"[61]. Prin urmare, facultatea vegetativă și cea sensibilă sunt într-un oarecare mod salvate. Însă nu ar putea fi salvate într-un alt chip, decât dacă ele se află în facultatea rațională ca niște potențe ale ei. Prin urmare, sufletul omului este salvat, după cum în el însuși se află facultatea vegetativă și cea sensibilă, dar nu ca act, ci ca o potență a sufletului rațional.

Prin urmare, acea vorbă nu era o vorbă rostită cu înțelepciune, fiindcă sufletul omenesc întreg nu este chiar în oase forma omului, decât după cum este el rațional, căci viața rațiunii influențează toate membrele. Din acest motiv spune Aristotel că mâna este un organ al intelectului[62]. Și, după cum forma conceptului se află în topor și în cazma și în bardă și în aur, în lemne și în pietre, tot astfel forma sufletului rațional ca formă rațională se află în toate membrele corpului uman. Ceea ce este într-adevăr separat după substanță și după o anumită acțiune, în anumite acțiuni este separat ca potență și nu ca acțiune, după cum tehnica este separată de acțiunea securii sau a cazmalei, chiar dacă este păstrată ca potență. Așadar, acea vorbă nu era conformă filosofiei.

Dacă însă sufletul este sau nu coruptibil nu pretinde o analiză în raport cu ceea ce s-a propus, fiindcă noi nu cercetăm despre natură, ci disputăm împotriva unei anumite poziții. Acesta este motivul pentru care teologii[63] spun că corpul nemuritor primește potența de a nu fi corupt din partea sufletului nemuritor. Căci nu există nici o formă care să nu desăvârșească și să determine întreaga materie care îi este corespondentă în vederea ființei formei proprii și a actului și a acțiunii. Nici acestei propoziții nu îi este motivată susținerea. Căci tot ceea ce este parte a omului în act este determinat în vederea ființei sufletului rațional și a actului și a operației sufletului rațional. De aceea, carnea în mișcare prin mișcarea omului este pusă în mișcare în vederea actului rațional al celui viu, iar simțul simte în vederea actului ființei raționale vii. Căci altminteri înțelegerea nu ar mai fi ființa celor care înțeleg, lucru care nu este convenabil deoarece în <tratatele> *Despre natură* a fost arătat că, după cum viețuirea este ființa celor care viețuiesc, simțirea este a celor ce simt, iar înțelegerea este ființa celor care înțeleg[64]. Însă sufletul rațional este separat ca și incoruptibilul de coruptibil. Așadar, fie că este separat după toată substanța, fie după o parte a substanței sale. Dar nu se poate spune că este separat după o parte a substanței sale, fiindcă nimic simplu, care nu ține de cantități, nu este separat după o parte a substanței sale, și nici nu poate

quod pars substantiae separetur et non totum in talibus, quae non mole quantitatis distenduntur. Separatur ergo tota substantia animae, quae est forma humani corporis, quamvis in separata anima aliquae potentiarum non separentur secundum esse, quod habent in corpore, sicut patet per antedicta.

Si autem antiqui erroris novi vellent esse discipuli, qui a **Platone** derivatus est, et dicere velint quod vegetabilis et sensibilis et rationalis tres sint substantiae quae sunt in homine, facile hoc eliditur per *Primam Philosophiam*. Secundum hoc enim diffinitio hominis, qua dicitur vivum, sensibile et rationale, esset multa et non unum. Sic enim dicendo, vivum non est in sensibili per esse sensibilis et sensibile non est in rationali per esse rationalis, sed tres erunt susbstantiae distinctae, quarum nulla per esse est in alia. Quod si dicatur ab aliquo, ille propter ignorantiam a scolis philosophiae est eiciendus, quia talis pro certo ignorat ipsa philosophiae principia.

Si autem dicatur quod ipse **Philosophus** dicat in XI *Metaphysicae*, quod non tota anima hominis separatur, pro certo hoc non dicit **Philosophus** propterea quod non tota substantia separatur, sed quia non tota separatur secundum esse potentiarum.

VIII.

Dicunt octavo quod *„anima separata post mortem non patitur ab igne corporeo"*. Sed hoc nullo modo est philosophicum, cum tamen a Socrate in fine libri qui *Phaedon* apellatur, infernalia distincta sunt loca poenarum et fluvii infernales et loca bonorum interlucentibus gemmis adornata. Quem modum etiam imitatus **Isaac** in libro *De diffinitionus* et multi poetarum etiam talia loca cantaverunt cantu philosophico, qui fabula vocatur.

Dicant ergo isti, si anima rationalis aliquid patitur in corpore vel non. Et si quidem non patitur, tunc penitus est impassibilis homo doloris, cum tamen dolor sit sensus contrariis dissolventis. Si autem patitur, constat quod corporeo affligente patitur. Cum ergo sit extra corpus eiusdem naturae cuius est in corpore, constat quod etiam extra corpus ab affligente corporeo pati est.

Si forte dicunt, quod anima in corpore habet contrarium, sed non exuta corpore, istud secundum omnem philosophiam

fi înțeles faptul că o parte din substanță este separată (și nu întregul) în asemenea părți care nu se deosebesc prin povara cantității. Prin urmare, este separată întreaga substanță a sufletului care este forma corpului omenesc, chiar dacă în sufletul separat o parte dintre potențe nu sunt separate, după ființa pe care o au în corp, așa cum rezultă din cele spuse mai înainte.

Dar, dacă ei doresc să fie discipolii noi ai vechii erori care a provenit de la Platon[65] și ar dori să spună că facultatea vegetativă, cea senzitivă și cea rațională reprezintă trei substanțe care se află în om, acest lucru este respins cu ușurință prin *Filosofia primă*. Căci potrivit cu aceasta, ar exista mai multe definiții ale omului și nu una singură, prin care el este numit viu, sensibil și rațional. Așa zicând, viul nu se află în sensibil prin ființa sensibilă, iar sensibilul nu se află în rațional prin ființa rațională, ci ar fi trei substanțe distincte, dintre care nici una nu se află prin ființă în alta. Dacă cineva va susține aceasta, el trebuie alungat din școlile de filosofie din cauza ignoranței, fiindcă unul ca acesta ignoră fără îndoială principiile însele ale filosofiei.

Dar dacă se va spune că Filosoful însuși zice în *Metafizica*, XI[66] că nu întregul suflet este separat, fără îndoială că Filosoful nu spune aceasta în sensul că nu toată substanța este separată, ci în sensul că nu toată este separată după esența potențelor.

VIII.

Ei spun în al optulea rând că *„sufletul separat după moarte nu pătimește din pricina focului corporal"*[67]. Dar acest lucru nu este în nici un chip filosofic, chiar dacă, totuși, la sfârșitul cărții care se numește *Phaidon*, locurile pedepselor și fluviile infernale sunt deosebite de Socrate de locurile celor buni, care sunt împodobite cu pietre prețioase strălucitoare[68]. Isaac, în cartea *Despre definiții*, imită acest lucru și mulți dintre poeți au cântat asemenea locuri în poemul filosofic care se numește mit[69].

Să spună, așadar, aceștia dacă sufletul rațional pătimește ceva în corp sau nu. Iar dacă, într-adevăr, nu pătimește nimic, atunci omul este întru totul impasibil față de durere, deși durerea este simțul care dizolvă contrariile. Dacă însă pătimește, rezultă că pătimește din partea a ceva corporal care îl rănește. Așadar, fiindcă se află în afară un corp de aceeași natură cu ceea ce se află în corp, rezultă că un corp poate pătimi din afară din partea unui <alt> corp care îl lovește.

Dacă însă ar spune că sufletul are în corp contrariul, dar nu este desprins de corp, acest lucru nu este adevărat, potrivit cu întreaga filosofie,

verum non est, quia in philosophia determinatum est quod finis prosperitatis animae separatae, quae est ultima felicitas, est hoc in quod coniungitur primo motori. Constat autem quod secundum omnes **Stoicos** peccatum est, quod a primo motore disiungit, et hoc coniunctioni est contrarium. Habet igitur anima exuta aliquid contrarium. Sicut ergo dolet de contrario in corpore, ita dolet de contrario extra corpus.

Adhuc autem probari non potest, quod anima non doleat de affligente corporaliter, quia hoc est contra sensuum experimentum. Apprehensio autem affligentis ut affligentis facit internum animae dolorem. Ergo etiam apprehensio affligentis extra corpus facit internum animi dolorem. Quae est ergo causa, quod dicatur quod exuta non doleat de affligente corporeo? Et hoc est quod dicit **Gregorius**, quod hoc est in igne ardere quod ignem videre, hoc est ut affligens apprehendere.

Si autem dicere velit quod corporale ad dolorem animalem non potest, hoc penitus absurdum est, quia in calore naturali, qui ignis est, videmus actiones ad sensum animae et delectando et tristando, quia quamvis sit igneus talis calor, tamen ab anima informatus et motus ad animae agit operationes et passiones. Quid ergo prohibet ignem corporeum a primo motore vim accipere, inquantum est instrumentum eius, quod agat in animam animali et non corporali actione vel passione? Nec aliquid talium est contra philosophiam **Stoicorum** vel etiam **Peripateticorum**, sed talia aut ex ignorantia aut certe ex odio fidei procedunt magis quam ex probata veritate.

IX.

Quod vero nono dicunt *„liberum arbitrium esse potentiam passivam et non activam et ideo de necessitate moveri ab ipso appetibili"*, omnino absurdum est et contra principia ethicorum philosophorum. Acceptivae enim dicuntur illae potentiae quae passivae vocantur in anima, sicut patet in libro *De anima*, III. Acceptio numquam sine actione perficitur, et ideo tales potentiae simpliciter pasivae esse <non> possunt.

deoarece în filosofie a fost stabilit faptul că scopul îmbogățirii sufletului separat, care este fericirea sa ultimă, se află în faptul că el este unit cu motorul prim. Rezultă însă, ceea ce este un păcat potrivit tuturor stoicilor, că el se desparte de primul motor, iar acest lucru este contrariul unirii. Prin urmare, sufletul despărțit deține ceva contrariu. Așadar, după cum pe el îl doare în corp din cauza a ceva contrar, tot astfel îl doare din cauza a ceva contrar în afara corpului.

Și apoi nu se poate da o dovadă a faptului că sufletul nu simte durerea de la ceea ce îl lovește în sens corporal, deoarece acest lucru este contrar experienței simțurilor. Perceperea celui care lovește are loc astfel încât face ca sufletul celui care lovește să fie îndurerat intern. Prin urmare, perceperea celui care lovește în afara corpului provoacă o durere interioară a sufletului. Care este cauza faptului pe care îl susțin ei, anume că, odată despărțit, el nu este îndurerat de un corp care îl lovește? Și aceasta este ceea ce spune Grigore[70], că a arde în foc înseamnă același lucru cu a vedea focul, adică a avea perceperea celui care lovește.

Dacă însă ar dori să spună că un lucru corporal nu poate acționa în vederea durerii unei ființe însuflețite, acest lucru este întru totul absurd, deoarece în căldura naturală care este focul noi vedem acțiunile în simțul sufletului atât bucurând cât și întristând, fiindcă, deși este o căldură de un asemenea tip care ține de natura focului, totuși ea își primește forma de la suflet iar mișcarea acționează operațiunile și pătimirile în raport cu sufletul. Așadar, ce anume interzice ca focul corporal să primească putere de la primul motor, în măsura în care este instrumentul celui care acționează în suflet prin acțiunea sau pătimirea celui care este însuflețit, și nu a corporalului? Și nimic dintre acestea nu este contrar filosofiei stoicilor ori chiar a peripateticilor, ci cele de felul acesta provin mai degrabă din ignoranță sau, cu siguranță, din ura față de credință, decât dintr-un adevăr dovedit.

IX.

Ceea ce spun ei în al nouălea rând, anume că *„liberul arbitru este o potență pasivă și nu una activă, iar din acest motiv este pus în mod necesar în mișcare de facultatea voinței"*, este întru totul absurd și împotriva principiilor filosofilor care s-au preocupat de etică. Căci se numesc „primitoare" acele potențe care sunt numite în suflet pasive, așa cum rezultă din tratatul *Despre suflet*, III[71]. Această „primire" însă nu se împlinește niciodată fără acțiune, și, din acest motiv, asemenea potențe nu pot fi pur și simplu pasive.

Tales enim potentiae suo et de suo conferunt formis quae in ipsis sunt, sicut perspicuum suo et de suo confert formae visibilis quod est in ipso secundum esse luminis et perspicui tantum. Et hoc modo intellectus et omnis acceptionis pars confert formae et agit in ea veritatem et simplicitatem, qua in ipso est forma intelligibilis. Et cum intellectus de appetibili in appetitum faciat nuntium, constat quod etiam de eo quod est appetitus confertur appetibili quod ipsum est in appetitu. Talis autem operatio a philosophis actus perfectus et non imperfectus esse dicitur, quia motus non esset alicuius actus imperfectus, nisi esset etiam alicuius actus perfectus. Est enim actus perfectus motoris et agentis, imperfectus autem mobilis et patientis. Cum igitur principia constituentia formam prout intellectualis et appetibilis sint ipsius intellectus et appetitus, tales potentiae a quibus fluunt talia formarum principia, potius sunt activa quam passiva, et quod plus est, simpliciter sunt activa et secundum quid sunt passiva. Haec autem causa est quare nos sumus domini actuum nostrorum. Principium ergo talium in nobis et a nobis est. Non ergo necessario movetur ab appetibili.

Adhuc autem talis pseudophilosophus destruit continentiam et totum librum VII *Ethicae Nicomachicae*, quia continens passione turpi movetur, sed non deducitur, abstinens ab insecutione passionum per liberum arbitrium. Contingit autem illi error sicut et **Theophrasto**, quia scilicet passiones animae ad passiones physicas mensurantur, cum nihil simile habeant cum ipsis, sicut omnibus planum est, qui ethicas bene sciunt philosophias.

X.

Quod autem decimo dicitur, quod *„Deus singularia non cognoscit"*, ex omnimoda procedit ignorantia. Supponitur enim quod scientia Dei ad scientiam hominis sit univoca, quod in *Prima philosophia* est improbatum. Scientia enim mea omnis causatur ex rebus scitis ideo quia ex rationibus rerum et passionibus causatur omnis nostra scientia. Propter quod omnis scientia melior est resolutionis scientia quam *analyticam* **Graeci** vocant, dum vel compositum in simplex vel causatum in causam vel generaliter posterius resolvitur in prius. Compositionis enim scientia in homine causatur a resolutiva, quia componere nescit,

Asemenea potențe se realizează prin sine și de la sine, prin forme care se află în ele însele, după cum transparentul dă realitate formei vizibile pentru sine și din sine, care se află în ea doar potrivit ființei luminii și transparentului. Iar în acest fel intelectul, și orice parte a facultății „primitoare", dă realitate formei și activează în ea adevărul și simplitatea în care se află forma inteligibilă. Și, pentru că intelectul își face, prin facultatea dorinței, anunțată <prezența> în dorință, rezultă că din ceea ce este dorința, ceea ce se află propriu-zis în dorință se alătură facultății de a dori. Filosofii spun că această operație este perfectă și nu imperfectă, fiindcă mișcarea nu aparține unui act imperfect, ci numai unui act perfect. Un act perfect aparține motorului și agentului, în vreme ce unul imperfect aparține mobilului și pacientului. Așadar, fiindcă principiile care constituie forma intelectuală și apetibilă aparțin intelectului și dorinței înseși, asemenea potențe de la care decurg asemenea principii ale formelor sunt mai degrabă active decât pasive și ceea ce este mai mult, ele sunt în sine active și în sens relativ sunt pasive. Însă aceasta este cauza pentru care noi suntem stăpânii actelor noastre. Așadar, principiul acestora se află în noi și este de la noi. Prin urmare, el nu este mișcat în mod necesar de facultatea dorinței.

Și apoi un asemenea fals filosof distruge cumpătarea și întreaga carte a VII-a a *Eticii Nicomahice*, fiindcă cel cumpătat ar fi mișcat de o pasiune smintită, dar nu ar scăpa de ea, pe când cel care se abține <este mișcat> de faptul că nu dă urmare pasiunilor, datorită liberului său arbitru. În aceeași eroare cade și Theofrast, fiindcă pasiunile sufletului se măsoară după cele ale corpului, deși ele nu au nimic comun cu acestea, așa cum este limpede pentru cei care cunosc bine filosofia etică.

X.

Ceea ce se spune în al zecelea rând, anume că *„Dumnezeu nu cunoaște singularele"*, provine întru totul din ignoranță[72]. Căci se presupune că știința lui Dumnezeu și știința omului <se rostesc cu sens> univoc, lucru pe care *Filosofia primă* îl dezminte[73]. Căci întreaga mea știință este cauzată de lucruri cunoscute, fiindcă întreaga noastră știință este cauzată de rațiunile lucrurilor și prin pasiuni. Din acest motiv orice știință este mai bună decât știința reducerii, pe care grecii o numeau *analitică*, atunci când fie este redus complexul la simplu, fie cauzatul la cauză, sau, în general, posteriorul la anterior. Căci știința compunerii este cauzată în om de <știința> reductivă, fiindcă el nu știe să compună

nisi qui novit componentium ad invicem et ad composita. Unde necesse est resolutionis scientiam primam esse, secundo autem eam quae est compositionis. Omnis autem resolutio perficitur abstractione. Hominis igitur scientia est per abstractionem. Abstractio autem a rebus fit nec aliter fieri potest. Scientia ergo hominis causatur a rebus. Scientia autem Dei non a rebus fit, sed est rerum causa. Constat enim omnem formam esse lumen intelligentiae, quia cum omnis forma detur ab intellectu, qui secundum substantiam et essentiam intellectus est, et non ab intellectu qui *adeptus* vel *acquisitus* vel *possessus* vocatur a philosophis, oportet quod omnis forma causetur ab intellectu universaliter agente omnes omnium intelligibilium formas. Hoc autem qualiter fiat, non est possibile nisi hoc modo quod ipsum lumen intellectus agentis forma sit eius quod per intellectum interius, qui universaliter agens est, constituitur. Intellectus autem omnis rem qui in esse constituit in forma, primo est ad particulare, secundo ad universale, in quo natura agit occulta per consequens. Intellectus ergo Dei et scientia divina primo sunt de particulari, et si sunt de universali, hoc erit non primo, sed per consequens. Hoc enim vult dicere **Philosophus** quando dicit quod talis intellectus est ut sol et „*ut ars ad materiam sustinuit*". Sol enim constitutivus est visibilium in particulari et ars constitutiva artificialium in particulari et non in universali nisi per consequens.

Amplius, omnis forma rei per hoc intellectui adepto sive possesso intelligibilis efficitur, quod ipsa est lumen agentis intellectus, qui proprius actus est intellectus possibilis, sicut omnis color est visibilis, quia est actus lucis solis, qui proprius actus est potentiae visivae. Oportet igitur omnem formam a lumine agentis intellectualis substantiae constitutam esse secundum actum et essentiam. Fingat igitur iste mirabilis philosophus, qualiter forma talis constituitur, nisi in particulari constituatur. Et hoc est quod in *Libro de Causis* dicitur, quod intelligentia scit res inferiores per hoc quod est causa earum.

Si forte dicat quod intellectus constituens sua effecta non cognoscit ea quae constituit, hoc omnino ridiculum est, quia talis constitutio operatio est substantiae, quae secundum seipsam est intellectus et est operatio vitae et cognitionis taliterque operans et se cognoscit et opus suum et operatum. Scit ergo talis substantia omnia quae operatur. Et hoc pro certo philosophorum sententia est

decât dacă a cunoscut părțile componente și proporțiile lor în vederea compusului și reciproc. De aceea, este necesar ca știința reducerii să fie cea dintâi, pe când cea de-a doua să fie aceea a compunerii. Căci orice reducere este realizată prin abstractizare. Prin urmare, știința omului are loc prin abstracție. Abstracția însă provine de la lucruri și nici nu se poate întâmpla altfel. Însă știința lui Dumnezeu nu provine de la lucruri, ci este cauza lucrurilor. Înseamnă că orice formă este o lumină a inteligenței, fiindcă, dacă orice formă este dată de intelectul care este după substanță și esență intelect și nu <este> de la intelectul pe care filosofii l-au numit *adoptat*, sau *achiziționat*, sau *deținut*, trebuie ca orice formă să fie cauzată de intelectul care pune în act în sens universal toate formele tuturor celor inteligibile. Realizarea, într-un fel, a acestui lucru nu este posibilă decât dacă lumina însăși a intelectului agent este forma a ceea ce se constituie prin intelectul interior, care este agent în sens universal. Însă orice intelect care constituie lucrul în ființă și formă are în primul rând în vedere particularul, în al doilea rând universalul în care natura acționează asupra celor ascunse prin consecință. Prin urmare, intelectul lui Dumnezeu și știința divină se referă mai întâi la particular, iar dacă se referă la universal, acest lucru nu se va întâmpla în primul rând, ci prin consecință. Acest lucru vrea să-l spună Filosoful atunci când spune că un astfel de intelect este asemenea soarelui și *„ca arta raportată la materie“*[74]. Căci soarele este constitutiv pentru cele vizibile în particular și arta este constitutivă pentru cele artificiale în particular și nu în universal, decât prin consecință.

Mai mult, orice formă a lucrului devine inteligibilă prin intelectul adoptat sau în posesie, care este lumina însăși a intelectului agent care este actul propriu al intelectului posibil, după cum orice culoare este vizibilă fiindcă este actul strălucirii soarelui, care este actul propriu al potenței văzului. Rezultă, așadar, că orice formă este constituită ca esență și act de lumina substanței intelectuale agente. Așadar, acest năstrușnic filosof produce închipuiri cât privește felul în care o asemenea formă se constituie, de nu este constituită în cele particulare. Și aceasta se spune și în *Cartea despre cauze*, anume că inteligența le cunoaște pe cele inferioare întrucât este cauza lor[75].

Dacă însă ar spune că intelectul care își constituie efectele nu cunoaște ceea ce el constituie, acest lucru este total ridicol, fiindcă o asemenea constituire este o acțiune a substanței care este, potrivit cu sine însăși, intelect, și este o acțiune a vieții și a cunoașterii care acționează în acest fel și își cunoaște și lucrarea sa și actul propriu. Prin urmare, o asemenea substanță știe tot ceea ea acționează. Și această părere aparține cu siguranță

Peripateticorum. Sed quidam sophistice de scientia Dei sicut de scientia hominis disputantes non intelligunt dicta philosophorum.

XI.

Ex eisdem autem quae nunc dicta sunt, falsum esse probatur id quo undecimo positum est. Ex quo enim scientia Dei omnium in esse et forma constitutiva est per lumen, quod ipsa est, quod *ideam* **Stoici** vocabant, nihil autem principium cognitionis est, nisi idem quod est principium constitutionis esse, sicut prima propositio libri *Physicorum*, lumen autem primi intellectus simplicis et agentis principium constituens est in esse formali: sequitur quod Deus illo lumine quod ipse est omnia cognoscat et nisi ita cognosceret, sequeretur quod Deus alium diviniorem se intellectum in intelligendo haberet, per quem suus intellectus in intelligendo perficeretur ad actum. Quod autem hoc impossibile sit, probatum est in *Primae philosophiae* libro XI. Sic ex dictis sequitur Deum omnia intelligere et scire seipso. Cum autem in omni eo quod cognoscitur per aliud a se ipso, non cognoscatur nisi per hoc quod est principium suae cognitionis, res autem cognita aliud sit ab ipso cognitionis principio: sequitur necessario quo in omni cognitione rerum per aliud a se cognitarum aliud sit cognitum, aliud cognitionis principium. Deus ergo per se, ut cognitionis principium, aliud a se cognoscit.

Distingue autem, quod quaedam per se, quaedam per aliud a se cognoscuntur propter simplicia quae sunt cognitionis principia. In his enim idem est cognitum et cognitionis principium, et idem cognitum in talibus quae a seipsis cognoscuntur. In hoc autem nullum sapientem in philosophicis ignorare putabam. Deus ergo si non cognoscit per aliud a se ipso, cognoscit tamen in plurimis a seipso.

XII.

Quod autem duodecimo ponitur, scilicet quod „*humani actus providentia Dei non reguntur*“, error antiquus est **Tullii**, qui quamvis os haberet ad lepide loquendum mirabile, tamen cor habuit fatuum in philosophia, sicut quidam ante nos dixerunt de ipso.

filosofilor peripatetici. Dar unii, care pun în discuție în chip sofistic știința lui Dumnezeu ca pe o știință a omului, nu înțeleg spusele filosofilor.

XI.

Din cele care au fost spuse de această dată se dovedește că este fals ceea ce s-a susținut în al unsprezecelea rând. Din faptul că știința divină a tuturor lucrurilor în ființă și formă constitutivă are loc prin lumina care este tocmai ceea ce stoicii numeau *idee*, nu provine nici un alt principiu al cunoașterii decât cel care este principiul constituirii <lucrurilor>, așa cum arată prima propoziție din *Fizica*[76]; dar lumina intelectului prim, simplu și agent este principiu constitutiv și în ființa formală. Rezultă că Dumnezeu, chiar prin lumina care este el, le cunoaște pe toate. Iar de nu le-ar fi cunoscut astfel, ar fi rezultat că Dumnezeu ar fi avut la dispoziție un alt intelect mai divin decât el în scopul înțelegerii prin care intelectul său s-ar fi desăvârșit în vederea actului. Faptul că acest lucru este cu neputință a fost dovedit în *Filosofia primă*, XI[77]. Rezultă astfel din cele spuse că Dumnezeu înțelege tot și se cunoaște pe sine. Fiindcă în cazul celui care este cunoscut prin ceva diferit de el însuși, el nu este cunoscut decât în măsura în care acela este principiul cunoașterii sale. Însă lucrul cunoscut este diferit de principiul însuși al cunoașterii. Rezultă în mod necesar că în orice cunoaștere a lucrurilor cunoscute printr-un altul decât el, cel cunoscut și principiul cunoașterii sunt diferite. Prin urmare, Dumnezeu cunoaște prin sine — ca principiu al cunoașterii — ceva diferit de sine.

Să deosebești lucrurile care sunt cunoscute prin sine de cele care sunt cunoscute printr-un altul din cauza celor simple, care sunt principiile cunoașterii. Căci în cazul acestora, cunoscutul și principiul cunoașterii sunt identice, și cunoscutul este același, în cazul celor care sunt cunoscute de la ele însele. Eu aș crede că, în această privință, nici un învățat în ale filosofiei nu trebuie să fie un ignorant. Prin urmare, dacă Dumnezeu nu cunoaște printr-un altul, el totuși cunoaște în cazul celor plurale de la sine.

XII.

Ceea ce însă se susține în cel de-al doisprezecelea caz, anume că „*actul uman nu este guvernat de providența divină*", este o veche eroare a lui Cicero care, deși avea o gură minunată pentru vorbirea elegantă, avea totuși o minte neinspirată în filosofie, așa cum au mai spus despre el alții înainte[78].

Facile autem improbatur quod dicitur. Nihil enim est secundum **Aristotelem** in ordine causarum, quod ad id quod est ante se in eodem ordine, secundum regimen non referatur; et cessante influentia in priori, cessat causalitatis in posteriori, sicut probatur in VIII *Physicorum*, ubi ordo ponitur moventium et motorum. Homo ergo, qui secundum ordinem suae propriae providentiae est dominus et causa suorum actuum, aut secundum ordinem providentiae habet aliud ante se aut nihil. Si dicatur quod nihil habet ante se secundum providentiae ordinem, sequitur quod est primum in ordine illo. Primum autem in omni ordine causarum est essentialiter operans. Homo igitur per essentiam est providens et est ipsa providentia, quod est absurdum. Si autem aliud in ordine providentiae habet ante se, sequitur necessario quod hoc in omni opere providentiae suae ad aliud secundum providentiam referatur. Cum autem primum in omni ordine regat omnia sequentia, sequitur quod homo in omnibus actibus suis a providentia divina regatur. Et hoc est quod dicitur in *Libro de Causis*, quod *„primum regit res omnes praeter hoc quod commisceatur cum eis“* et quod *„primum est dives in se“* et in omnibus aliis.

XIII.

Quod autem decimo tertio ponitûr, scilicet quod *„Deus dare non possit rei mortali et corruptibili immortalitatem et incorruptibilitatem“*, non est dictum philosophicum secundum philosophiam **Peripateticorum**, sed oportet huius dicti rationem ex **Stoicorum** accipere philosophia.

Dicamus ergo quod ordinum omnium ordinatorum ratio est aliqua sua ordinis; est autem corruptibilium et incorruptibilium, sicut eorum que frequenter fiunt, est ordo ad ea quae sunt semper, sicut patet in his quae in VI libro *Primae philosophiae* bene sunt determinata.

Quaeramus ergo ab his quae sit prima causa ordinis istius. Constat autem quod in priori ratio ordinis est ad secundum. In primo ergo per intellectum agentem ratio ordinis est omnium; sed omnis ordo sapientis est, ut dicit **Aristoteles**. Ex ordine ergo sapientis est quaedam longe a primo distare et quaedam non. Sed ex longe distare vel non distare causatur quaedam esse corruptibilia, quaedam esse incorruptibilia. Ex ordine ergo et potestate primi ordinantis est quod quaedam

Teza se dezminte cu ușurință. Căci nu există nimic în ordinea cauzelor — potrivit lui Aristotel — care să nu se supună celui care îi este anterior în aceeași ordine. Și de îndată ce încetează influența celui anterior, încetează și cauzalitatea în cel posterior, după cum se arată în *Fizica*, VIII[79], acolo unde este prezentată ordinea mișcărilor și a motoarelor. Așadar, omul, care este — potrivit cu ordinea propriei sale providențe — stăpânul și cauza actelor sale, fie are ceva anterior lui în ordinea providenței, fie nu are nimic. Dacă s-ar spune însă că nu are nimic anterior sieși, potrivit cu ordinea providenței, rezultă că el este primul în ordinea aceea. Însă cel dintâi în orice ordine a cauzelor este în mod esențial acela care operează. Așadar, omul ar fi prin esență prevăzător și ar fi propria providență, ceea ce este absurd. Dar, dacă ar avea un altul înaintea sa în ordinea providenței, ar rezulta atunci cu necesitate că el se raportează în orice operă a providenței sale la un altul, în ceea ce privește providența. Dar pentru că cel dintâi în orice ordine le guvernează pe toate cele următoare, rezultă că omul este guvernat de providența divină în toate actele sale. Și acest lucru este ceea ce se spune în *Cartea despre cauze*, anume că *„primul guvernează toate lucrurile pe lângă faptul că se amestecă cu ele“* și că *„primul este divin în sine“*[80] și în toate celelalte.

XIII.

Ceea ce se susține în al treisprezecelea rând, anume că *„Dumnezeu nu poate da nemurire și incoruptibilitate unui lucru muritor și coruptibil“*, nu este o expresie filosofică de tradiție peripatetică, ci este necesar ca sensul acestor vorbe să fie luat din filosofia stoicilor.

Vom spune, așadar, că rațiunea ordinilor tuturor celor ordonate ține de ordinea proprie. Însă ordinea celor coruptibile și a celor incoruptibile, asemeni acelora care se ivesc în mod frecvent, este o ordine raportată la cele care există întotdeauna, așa cum rezultă din cele care au fost bine determinate în *Filosofia primă*, VI.

Să întrebăm atunci de la aceștia care este cauza primă a acestei ordini. Rezultă însă că în cel dintâi rațiunea ordinii este raportată la cel de-al doilea. În cel dintâi, în intelectul agent, rațiunea ordinii este a tuturora. Dar orice ordine este înțeleaptă, după cum spune Aristotel[81]. Așadar, din ordinea înțeleaptă provine faptul că unele lucruri sunt mai depărtate de cel prim, pe când altele nu. Dar dintr-o distanțare mare sau nu provine cauza faptului că unele sunt coruptibile, pe când altele incoruptibile. Însă din ordinea și puterea primului ordonator se desprinde faptul că unele

sunt corruptibilia, quaedam autem non, et non est a materia et substantia ordinatorum nisi sicut ex consequenti. Primum autem agens non variatur secundum posse. Potest autem adhuc Deus dare sicut primo potuit, quod quaedam fiant corruptibilia per longe distare et quaedam incorruptibilia per hoc quod per aliquem modum propinquissima efficiuntur ad primum. Et hoc est quod dixit **Plato**: *„dii deorum, quorum pater opifexque ego, voluntate mea incorruptibiles, corruptibiles autem natura*". Hinc est etiam, quod quidam alchimicorum sapientes elementalem substantiam in caelum dicunt posse converti per hoc quod materia corruptibilis potest reduci ad incorruptibilium dispositionem et ordinem.

XIV.

Quod autem decimo quarto ponitur, quod scilicet *„corpus Christi iacens in sepulchro et suspensum in cruce non sit idem numero simpliciter, sed secundum quid"*, ideo dictum videtur quod in aliis corpus exanime aequivocum est ad corpum animatum. Sed de corpore Christi loqui per philosophiam temerarium est, eo quod rationi humanae non subicitur. Tamen etiam hoc dictum contra rationem est corporis domini. In ipso enim fuit potestas ponendi animam et iterum sumendi eam virtute latentis in se divinitatis. Anima ergo Christi, quamvis per mortem destiterit a corpore, tamen numquam destitit a divinitate, quae latebat in corpore. Non ergo in toto destitit ab eo quod fuit actu in corpore. Corpus igitur etiam in sepulchro potestate divinitatis tenuit animam. Non ergo fuit aliud et aliud, sed idem numero secundum esse corporis non simpliciter, sed modo quodam fuit aliud et aliud. Huius autem signum est quod corpus Christi corruptionem experiri non potuit. Et huius causa esse non potuit nisi quia per mortem non destitit a divinitate, et corpus et animam continente. De hoc tamen non multum loqui expedit philosopho.

XV.

Quod autem decimo quinto ponitur *„angelum et animam esse simplices non simpliciter sive absolute simplicitate, neque tamen simplices esse per accessum ad compositionem, sed per recessum a summo et primo simplici"*: in seipso sui ipsius habet contradictionem.

lucruri sunt coruptibile, pe când altele nu, și acest lucru nu provine de la materia sau substanța celor ordonate, decât așa ca dintr-o consecință. Agentul prim însă nu își schimbă puterea. Prin urmare, Dumnezeu poate da tot așa cum a putut la început, ca unele <lucruri> să devină coruptibile printr-o mai mare îndepărtare <de el>, și unele incoruptibile, prin faptul că sunt făcute într-un mod anume foarte aproape de cel dintâi. Și acest lucru este ceea ce a spus Platon: *„zeii zeilor, al căror tată și făuritor sunt eu, incoruptibili prin voința mea, coruptibili însă prin natură"*[82]. De aici s-a întâmplat ca unii dintre înțelepții alchimiști să spună că substanța elementară poate fi convertită în cer, întrucât materia coruptibilă poate fi redusă la dispunerea și ordinea celor incoruptibile.

XIV.

Ceea ce se susține în al paisprezecelea rând, anume că *„trupul lui Christos care zace în mormânt și cel atârnat pe cruce nu sunt în sine aceiași ca număr, ci numai într-un sens relativ"*, pare că a fost rostită fiindcă, în alte situații, trupul neînsuflețit se raportează în chip echivoc la cel însuflețit. Însă a vorbi despre trupul lui Christos prin filosofie este un gest temerar, fiindcă acest lucru nu se supune rațiunii umane. Ba chiar, această propoziție este împotriva rațiunii de a fi a trupului Domnului. Căci în el fusese puterea de a-și da sufletul și de a-l lua înapoi prin virtutea divinității care sălășluia în el. Așadar, sufletul lui Christos, chiar dacă se despărțise prin moarte de trup, nu se despărțise totuși de dumnezeirea care sălășluia în corp. Prin urmare, nu se despărțise cu totul de ceea ce fusese în trup în act. Deci trupul din mormânt păstra sufletul prin puterea dumnezeirii. Astfel, ele nu fuseseră diferite, ci aceleași ca număr, nu potrivit cu ființa în sine a corpului, ci numai într-un anume sens fuseseră diferite. Dovada acestui fapt este aceea că trupul lui Christos nu a putut fi cuprins de stricăciune. Iar cauza acestui fapt nu putea fi decât aceea că prin moarte el nu s-a despărțit de dumnezeirea care-i cuprindea și sufletul și trupul. Și totuși, despre aceasta nu se cuvin spuse prea multe de către filosof.

XV.

Faptul că se consideră în al cincisprezecelea rând că *„îngerul și sufletul sunt simpli, dar nu în sine sau printr-o simplitate absolută, și nici simpli printr-un acces la compunere, ci printr-o descindere din cel simplu în sens suprem și prim"* conține în sine însuși o contradicție.

Nullo enim modo potest esse recessus a summo et primo simplici nisi per accessum ad compositionem. Aut enim per aliquid dissimile recedit a primo simplici aut non. Si enim per aliquid recedit, sequitur quod constans ex simili et dissimili compositum est secundum sui ipsius substantiam et naturam. Si autem per nihil recedit, sequitur necessario quod simplicitas eius sit prima simplicitas. Quod si dicatur, sequitur quod secundum est primum, quod inconvenientissimum est.

Adhuc autem, ordines intelligentiarum distingui non possunt nisi actu et potentia, et tali potentia quae actum primi determinat ad esse secundi et tertii et sic deinceps, sicut patet omnibus qui dicta philosophorum legerunt de ordinibus intelligentiarum. Multo minus ergo anima et angelus in ordine suo determinantur ad esse nisi per actum et potentiam, quae actum illum ad esse determinat secundum substantiam. Ergo angelus et anima composita sunt et non simplicia. Quae autem sit talis compositio, non est inquisitum, et ideo de hoc nihil est dicendum ad praesens.

De quindecim ergo problematibus in ante habitis numeratis ista dicta sufficiant ad praesentem intentionem. Ecce istud apologeticum a nobis breviter propter corroborationem conceptum est et de intimis philosophiae extractum, quo is qui philosophiam ignorat, ad legendum hoc idoneus non inveniatur.

Căci nimic nu poate descinde din cel simplu în sens suprem și prim decât printr-un acces la compunere. Însă ceva poate descinde din simplitatea supremă prin ceva neasemănător sau prin nimic. Dacă însă se îndepărtează prin ceva, înseamnă că ceea ce constă din asemănător și neasemănător este compus după substanța și natura sa însăși. Dacă însă nu descinde prin nimic, atunci simplitatea lui este simplitatea primă. Dacă se va spune aceasta, va rezulta că cel de-al doilea este cel dintâi, ceea ce este cu totul nepotrivit.

Apoi, ordinele inteligențelor nu pot fi deosebite decât după act și potență, și printr-o astfel de potență care determină actul celui dintâi, în vederea ființei celui secund și terț și așa mai departe, așa cum reiese din opinia tuturor celor care citiseră spusele filosofilor cu privire la ordinele inteligențelor. Cu atât mai puțin, așadar, sufletul și îngerul sunt determinați în ordinea lor la ființă altminteri decât prin act și prin potența care determină acel act la ființă după substanță. Așadar, îngerul și sufletul sunt compuși și nu simpli. Care este, însă, această compunere nu a fost cercetat, și de aceea nu se cuvine spus nimic despre aceasta deocamdată.

Așadar, pentru intenția prezentă, aceste cuvinte sunt suficiente cu privire la cele cincisprezece probleme enumerate în capitolele anterioare. Iată astfel că acel apologetic a fost conceput de noi printr-o întărire și extras din adâncimile filosofiei, astfel încât acela care ignoră filosofia să nu pară potrivit pentru lectura acesteia.

Sancti Thomae Aquinatis

De unitate intellectus contra averroistas

Proemium

[1.] Sicut „*omnes homines naturaliter scire desirant veritatem*", ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos cum facultas adfuerit confutandi. Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem. Inolevit siquidem iamdudum circa intellectum error apud multos, ex dictis **Averrois** sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem **Aristoteles** *possibilem* vocat, ipse autem inconvenienti nomine *materialem*, esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum. Contra quae iam pridem plura conscripsimus; sed quia errantium impudentia non cessat veritati reniti, propositum nostrae intentionis est iterato contra eumdem errorem conscribere aliqua, quibus manifeste praedictus error confutetur.

[2.] Nec id nunc agendum est ut positionem praedictam in hoc ostendamus esse erroneam quia repugnat veritati fidei christianae. Hoc enim satis in promptu cuique apparere potest. Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter animae partes incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unicam intellectus substantiam; et sic tollitur retributio praemiorum et poenarum et diversitas eorumdem. Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta. Et quia quibusdam, ut dicunt,

Sfântul Toma din Aquino

Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor

Introducere

[1.] După cum „*toţi oamenii doresc în mod natural să cunoască adevărul*"[1], tot astfel există în oameni dorinţa naturală de a se feri de erori, care este prezentă în ei alături de o facultate de respingere a acestora. Însă, între alte erori, mai gravă[2] pare să fie aceea în care se greşeşte în privinţa intelectului. Căci prin acesta ne-am născut pentru ca, ferindu-ne de greşeli, să cunoaştem adevărul. Eroarea în privinţa intelectului a prins rădăcini, într-adevăr, odinioară, în cazul mai multora avându-şi originea în cuvintele lui Averroes. El se străduieşte să spună că intelectul numit de Aristotel *posibil* — şi căruia el îi dă numele nepotrivit de *material*[3] — este o anumită substanţă separată ca fiinţă de corp, şi nu este unită cu acesta, în vreun fel, în calitate de formă. Şi, mai apoi, că acest intelect posibil ar fi unul pentru toţi oamenii. Împotriva acestora[4] am redactat mai multe scrieri încă demult[5], dar pentru că lipsa de ruşine a celor care au greşit nu a făcut loc adevărului pe care îl respinseseră, intenţia noastră este de a scrie iarăşi o lucrare împotriva aceleiaşi erori susnumite, în care aceasta să fie respinsă în mod evident.

[2.] Nu este potrivit momentul să acţionăm în aşa fel încât să arătăm că susnumita poziţie este contrară adevărului credinţei creştine. Acest fapt poate apare la îndemâna oricui în mod suficient. Căci dacă este sustrasă oamenilor diversitatea intelectului, care pare să fie singura dintre părţile sufletului nemuritoare şi incoruptibilă, înseamnă că după moarte nu rămâne nimic din sufletele oamenilor, afară de substanţa unică a intelectului. Astfel, este suprimată acordarea răsplăţilor şi a pedepselor, precum şi diversitatea acestora. Vom încerca să arătăm însă că poziţia susnumită nu e mai puţin potrivnică principiilor filosofiei decât mărturiilor credinţei. Şi pentru că ei, după cum o şi mărturisesc, nu cunosc în

in hac materia verba latinorum non sapiunt, sed peripateticorum verba sectari se dicunt, nisi **Aristotelis** qui fuit sectae peripateticae institutor; ostendemus primo positionem praedictam eius verbis et sententiae repugnere omnino.

Caput unum.
De sententia Aristotelis circa unitatem intellectus possibilis

[3.] Accipienda est igitur prima definitio animae quam **Aristoteles** in secundo *De anima* ponit, dicens quod *„anima est actus primus corporis physici organici"*. Et ne forte aliquis diceret hanc definitionem non omni animae competere, propter hoc quod supra sub conditione dixerat: *„si oportet aliquid comune in omni anima dicere"*, quod intelligunt sic dictum quasi hoc esse non possit, accipienda sunt verba eius sequentia. Dicit enim: *„universaliter quidem dictum est quid sit anima; substantia enim est quae est secundum rationem; hoc autem est quod quid erat esse huius corporis"*, id est forma substantialis corporis physici organici.

[4.] Et ne forte dicatur ab hac universalitate partem intellectivam excludi, hoc removetur per id quod postea dicit: *„quod quidem igitur non sit anima separabilis a corpore, aut partes quaedam ipsius si partibilis apta nata est, non immanifestum est; quarumdam enim partium actus est ipsarum. At vero secundum quasdam nihil prohibet, propter id quod nullius corporis sunt actus"*. Quod non potest intelligi nisi de his quae ad partem intellectivam pertinent, puta intellectus et voluntas. Ex quo manifeste ostenditur illius animae, quam supra universaliter definiverat **Aristoteles** dicens eam esse corporis actum, quasdam partes esse quae sunt quarumdam partium corporis actus, quasdam autem nullius corporis actus esse. Aliud enim est animam esse actum corporis, et aliud partem eius esse corporis actum, ut infra manifestabitur. Unde et in hoc eodem capitulo manifestat animam esse actum corporis per hoc quod aliquae partes eius sunt corporis actus, cum dicit: *„considerare oportet in partibus quod dictum est"*, scilicet in toto.

[5.] Adhuc autem manifestius apparet ex sequentibus quod sub hac generalitate definitionis etiam intellectus includitur (per ea quae sequuntur).

acest domeniu spusele latinilor, ci spun despre sine că îi urmează pe peripatetici, în ale căror cărți nu văzuseră nimic în acest domeniu, cu excepția <cărților> lui Aristotel[6], care a fost întemeietorul școlii peripatetice; vom arăta mai întâi că poziția lor este întru totul potrivnică spuselor și părerilor acestuia.

Capitolul I
Despre părerea lui Aristotel privind unitatea intelectului posibil

[3.] Vom analiza, prin urmare, cea dintâi definiție a sufletului pe care o dă Aristotel în *Despre suflet*, II, spunând că <acesta> este *„actul prim al corpului natural dotat cu organe"*[7]. Și dacă ar spune eventual cineva că această definiție nu corespunde întregului suflet — de vreme ce <Aristotel> spusese mai sus, sub formă de condiție, *„dacă însă trebuie să spunem ceva general despre întregul suflet"*[8] (ceea ce ei înțeleg ca și cum nu ar fi cu putință) — se cuvin atunci luate în considerare cuvintele următoare ale lui <Aristotel>. Căci spune: *„Așadar s-a arătat în sens universal ce este sufletul: o substanță, adică ceva potrivit cu o rațiune. Aceasta înseamnă ceea ce era pentru a fi pentru un anumit corp"*[9], cu alte cuvinte, forma substanțială[10] a corpului natural dotat cu organe.

[4.] Și dacă cineva ar spune că partea intelectivă este exclusă de la această universalitate, aceasta s-ar respinge prin ceea ce spune Aristotel mai încolo: *„Este clar atunci că sufletul nu se poate separa de trup și nici părțile acestuia, dacă ajung să fie separabile. Căci în cazul unora există un act al părților lor. Dar pe altele nu le împiedică nimic, deoarece ele nu sunt acte ale nici unui corp."*[11] Aceasta nu se poate înțelege decât relativ la cele privind partea intelectivă, adică intelectul și voința. De aici se arată în mod evident că acest suflet, pe care Aristotel îl definise mai sus în mod universal ca fiind actul corpului, are unele părți care reprezintă actele unor părți corporale și altele care nu reprezintă actul nici unui corp. Căci una este ca sufletul să fie actul corpului și altceva este ca o parte a acestuia să fie actul corpului, după cum se va arăta mai jos. Căci în același capitol arată că sufletul este act al corpului, deoarece spune *„ceea ce am spus trebuie cercetat pe părți"*[12], adică în întreg <sufletul>.

[5.] Și apare încă mai evident din cele următoare că sub generalitatea aceasta a definiției este inclus chiar intelectul (prin cele ce urmează).

Nam cum satis probaverit animam esse actum corporis, quia separata anima non est vivens in actu, quia tamen aliquid potest dici actu tale ad praesentiam alicuius, non solum si sit forma sed etiam si sit motor, sicut combustibile ad praesentiam comburentis actu comburitur, et quodlibet mobile ad praesentiam moventis actu movetur; posset alicui venire in dubium utrum corpus sic vivat actu ad praesentiam animae, sicut mobile movetur actu ad praesentiam motoris, an sicut materia est in actu ad praesentiam formae; et praecipue quia **Plato** posuit animam non uniri corpori ut formam, sed magis ut motorem et rectorem, ut patet per **Plotinum** et **Gregorium Nyssenum**, (quos ideo induco quia non fuerunt latini sed graeci). Hanc igitur dubitationem insinuat **Philosophus** cum post praemissa subiungit: *„amplius autem immanifestum si sit corporis actus anima sicut nauta navis"*.

[6.] Quia igitur post praemissa adhuc hoc dubium remanebat, concludit: figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur de anima, quia scilicet nondum ad liquidum demonstraverat veritatem. Ad hanc igitur dubitationem tollendam, consequenter procedit ad manifestandum id quod est secundum se et secundum rationem certius, per ea quae sunt minus certa secundum se sed magis certa quoad nos, id est per effectus animae, qui sunt actus ipsius. Unde statim distinguit opera animae, dicens quod animatum distinguitur ab inanimato in vivendo, et quod multa sunt quae pertinent ad vitam, scilicet intellectus, sensus, motus et status secundum locum, et motus nutrimenti et augmenti, ita quod cuicumque inest aliquid horum, dicitur *vivere*. Et ostenso quomodo ista se habeant ad invicem, id est qualiter unum sine altero horum possit esse, concludit in hoc quod anima sit omnium praedictorum principium, et quod anima determinatur, sicut per suas partes, vegetativo, sensitivo, intellectivo, motu, et quod haec omnia contingit in uno et eodem inveniri, sicut in homine. Et **Plato** posuit diversas esse animas in homine, secundum quas diversae operationes vitae ei conveniant.

[7.] Consequenter movet dubitationem: *„utrum unumquodque horum sit anima per se, vel sit aliqua pars animae; et si sint partes unius animae, utrum different solum secundum rationem, aut etiam different loco"*, id est organo. Et subiungit quod *„de quibusdam non difficile hoc videtur, sed quaedam sunt quae dubitationem habent"*. Ostendit enim consequenter quod manifestum est

Deși <Aristotel> demonstrase în mod suficient că sufletul este actul corpului, deoarece sufletul separat nu este viețuitor în act — cu toate că se poate spune despre ceva că este în act în prezența a altceva, nu doar dacă <acela> este formă, ci și dacă este motor (după cum un combustibil arde în act în prezența a ceea ce îl face să ardă, și fiecare mobil este mișcat în act în prezența motorului său) —, ar putea totuși cineva să se întrebe dacă într-adevăr corpul trăiește în act în prezența sufletului, după cum mobilul este mișcat în act în prezența motorului, sau după cum materia se află în act în prezența formei. Aceasta mai cu seamă pentru că Platon consideră că sufletul nu este unit cu corpul ca formă, ci mai degrabă ca mișcător și îndrumător[13], după cum se vede și la Plotin[14] și la Grigore din Nyssa[15] (pe care îi amintesc aici deoarece nu fuseseră latini ci greci)[16]. Filosoful strecoară această îndoială când adaugă la cele de mai înainte: *„Nu este încă limpede dacă sufletul este actul corpului așa cum este corăbierul pentru navă"*[17].

[6.] Întrucât după cele spuse până acum rămânea această îndoială, el spune că, într-adevăr, în acest fel se pot da în mod alegoric determinații și descrieri sufletului, tocmai pentru că nu demonstrase până la certitudine adevărul. Prin urmare, pentru a înlătura această îndoială, <Aristotel> începe cu consecvență să evidențieze cele ce sunt mai sigure în sine și potrivit cu rațiunea, folosindu-se de cele care sunt mai puțin sigure în sine, dar mai certe în raport cu noi, adică prin efectele sufletului, care țin de actul însuși[18]. De unde, el distinge imediat operațiile sufletului, spunând că însuflețitul se deosebește de neînsuflețit în ceea ce privește viața și că sunt multe cele referitoare la viață, adică intelectul, simțurile, mișcarea și repaosul potrivit cu locul și mișcarea hranei și a creșterii, după cum se spune despre tot ceea ce posedă ceva din acestea că *trăiește*. Arătând ce fel de relații întrețin acestea unele cu altele, adică în ce mod pot fi una fără o alta din ele, <Aristotel> conchide că sufletul reprezintă principiul tuturor celor spuse mai înainte și el este determinat, ca prin niște părți ale sale, de vegetativ, senzitiv, intelectiv și de mișcător, iar toate acestea ajung să se regăsească într-un unul și același, așa cum <se întâmplă> în cazul omului. Iar Platon consideră că sufletele în om sunt felurite și acestora le corespund diferite operații vitale[19].

[7.] Aristotel este prin urmare nedumerit dacă *„fiecare dintre acestea este sufletul sau o parte a sufletului? Iar dacă este parte, este oare separabil numai după rațiune sau și după loc?"*[20], adică după organ. Și adaugă faptul că *„nu este greu să înțelegem unele dintre acestea, însă altele conțin aporii"*[21]. El arată în consecință că <acest fapt> este evident

de his quae pertinent ad animam vegetabilem, et de his quae pertinent ad animam sensibilem, per hoc quod plantae et animalia quaedam decisa vivunt, et in qualibet parte omnes operationes animae, quae sunt in toto, apparent. Sed de quibus dubitationem habeat, ostendit subdens quod *„de intellectu et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est"*. Quod non dicit volens ostendere quod intellectus non sit anima, ut **Commentator** perverse exponit et **sectatores** ipsius; manifeste enim hic respondet ad id quod supra dixerat: *„quaedam enim dubitationem habent"*. Unde intelligendum est: nihil adhuc manifestum est, an intellectus sit anima vel pars animae; et si pars animae, utrum separata loco, vel ratione tantum.

[8.] Et quamvis dicat hoc adhuc non esse manifestum, tamen quid circa hoc prima fronte appareat manifestat subdens: *„sed videtur genus alterum animae esse"*. Quod non est intelligendum, sicut **Commentator** et **sectatores** eius perverse exponunt, ideo dictum esse quia intellectus aequivoce dicatur anima, vel quod praedicta definitio sibi aptari non possit; sed qualiter sit hoc intelligendum apparet ex eo quod subditur: *„et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili"*. In hoc ergo est alterum genus, quia intellectus videtur esse quoddam perpetuum, aliae autem partes animae corruptibiles. Et quia corruptibile et perpetuum non videntur in unam substantiam convenire posse, videtur quod hoc solum de partibus animae, scilicet intellectus, contingat separari, non quidem a corpore, ut **Commentator** perverse exponit, sed ab aliis partibus animae, ne in unam substantiam animae conveniant.

[9.] Et quod sic sit intelligendum patet ex eo quod subditur: *„reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt"*, scilicet, substantia animae vel loco. De hoc enim supra quaesitum est, et hoc ex supradictis probatum est. Et quod non intelligatur de separabilitate a corpore, sed de separabilitate potentiarum ab invicem, patet per hoc quod subditur: *„ratione autem quod alterae"*, scilicet sunt ad invicem *„manifestum. Sensitivo enim esse et opinativo alterum"*. Et sic manifeste quod hic determinatur, respondet quaestioni supra motae. Supra enim quaesitum est, utrum una pars animae ab alia separata sit ratione solum, aut etiam loco. Hic dimissa quaestione illa quantum ad intellectum, de quo nihil hic

cu privire la sufletul vegetativ și la cele referitoare la cel sensibil, prin faptul că plantele și unele animale trăiesc și după ce au fost secționate[22], iar toate operațiile sufletului care sunt în întreg apar în fiecare parte. Dar cu privire la cele pe care le pune la îndoială, el spune mai jos: *„Dar despre intelect și potența contemplativă nu este încă nimic clar"*[23]. El nu spune aceasta dorind să arate că intelectul nu este suflet, după cum arată în mod răstălmăcit Comentatorul[24] și cei care l-au urmat[25]. În mod clar, acestea corespund celor spuse mai sus: că *„există unele care prezintă aporii"*, de unde se cuvine înțeles că nu s-a lămurit deloc dacă intelectul este sufletul sau o parte a sufletului, dacă este separat cât privește locul sau numai după rațiune.

[8.] Și chiar dacă spune că acestea încă nu sunt clare, totuși, pentru a exista ceva care să apară de la prima vedere relativ la ele, <Aristotel> spune: *„pare-se că este vorba despre un alt gen de suflet"*[26]. Aceasta nu trebuie înțeleasă așa cum o expun Comentatorul și acoliții lui, cum că intelectul se numește *suflet* în mod echivoc, sau că definiția de mai sus nu poate fi pusă în concordanță cu aceasta. În ce fel se cuvine să se înțeleagă aceasta reiese din ceea ce el adaugă: *„și numai acesta poate fi separat, precum eternul de coruptibil"*[27]. Prin urmare, în <cazul intelectului> genul este altul, deoarece intelectul pare a fi ceva veșnic iar alte părți ale sufletului par a fi coruptibile. Și pentru că veșnicul și coruptibilul nu par a se putea întâlni în aceeași substanță, ar părea că dintre toate părțile sufletului numai acestuia, adică intelectului, îi revine să fie separat, și nu de corp, așa cum în mod răstălmăcit prezintă Comentatorul, ci de celelalte părți ale sufletului, ca să nu se întâlnească cu acestea într-o singură substanță a sufletului[28].

[9.] Iar faptul că așa se cuvine înțeles acest lucru rezultă din cele următoare: *„Rezultă din acestea că celelalte părți ale sufletului nu sunt separabile, așa cum spun unii"*[29], adică după locul sau substanța sufletului. Căci despre ea s-a cercetat mai sus, iar prin cele spuse anterior a fost demonstrată. Iar faptul că <substanța sufletului> nu se înțelege ca o putere de separare față de corp, ci de separare a fiecărei potențe în parte, rezultă din ceea ce este adăugat: *„E clar că ele se deosebesc după rațiune* — adică una de cealaltă — *căci senzitivul și opinativul sunt diferite"*[30]. Și, în acest fel, ceva ce este determinat aici oferă un răspuns întrebării puse mai sus. Căci mai înainte s-a cercetat dacă o parte a sufletului este separată numai după rațiune sau și după loc. Astfel, după ce a fost pusă aici această problemă privind intelectul, despre care totuși el nu dă aici

determinat, de aliis partibus animae dicit manifestum esse quod non sunt separabiles, scilicet loco, sed sunt alterae ratione.

[10.] Hoc ergo habito quod anima determinatur vegetativo, sensitivo, intellectivo et motu, vult ostendere consequenter quod quantum ad omnes istas partes anima unitur corpori non sicut nauta navi, sed sicut forma. Et sic certificatum erit quid sit anima in communi, quod supra figuraliter tantum dictum est. Hoc autem probat per operationes animae sic. Manifestum est enim quod illud quo primo aliquid operatur est forma operantis, sicut dicitur scire anima, et scire scientia, per prius autem scientia quam anima, quia per animam non scimus nisi in quantum habet scientiam; et similiter sanari dicimur et corpore et sanitate, sed prius sanitate. Et sic patet scientiam esse formam animae, et sanitatem corporis.

[11.] Ex hoc procedit sic: *„anima est primum quo vivimus* (quod dicit propter vegetativum), *quo sentimus* (propter sensitivum), *et movemur* (propter motivum), *et intelligimus* (propter intellectivum)"; et concludit: *„quare ratio quaedam utique erit et species, sed non ut materia et ut subiectum*". Manifeste ergo quod supra dixerat, animam esse actum corporis physici, hic concludit non solum de vegetativo, sensitivo et motivo, sed etiam de intellectivo. Fuit ergo sententia **Aristotelis** quod id quo intelligimus sit forma corporis physici. Sed ne aliquis dicat, quod id quo intelligimus non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per id quod **Aristoteles** in tertio *De anima* dicit, de intellectu possibili loquens: *„dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima*".

[12.] Sed antequam ad verba **Aristotelis** quae sunt in tertio *De anima* accedamus, adhuc amplius circa verba ipsius in secundo *De anima* immoremur, ut ex collatione verborum eius ad invicem appareat quae fuerit eius sententia de anima. Cum enim animam in communi definivisset, incipit distinguere potentias eius; et dicit quod *„potentiae animae sunt vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum*". Et quod intellectivum sit intellectus, patet per id quod postea subdit, divisionem explanans: *„alteris autem intellectivum et intellectus, ut hominibus*". Vult ergo quod intellectus sit potentiae animae, quae est actus corporis.

[13.] Et quod huius animae potentiam dixerit intellectum, et iterum quod supra posita definitio animae sit

nici o determinație, spune despre celelalte părți ale sufletului că sunt inseparabile, în sens de loc, dar sunt diferite după rațiune.

[10.] Reținând faptul că sufletul este determinat vegetativ, senzitiv, intelectiv și ca mișcare, <Aristotel> vrea să arate că, în ceea ce privește aceste părți, sufletul nu este unit cu corpul asemeni corăbierului cu corabia, ci asemeni unei forme. Se va adeveri astfel ce anume este sufletul în general, ceea ce mai sus a fost spus doar în mod figurat. Aceasta se dovedește, prin operațiile sufletului, astfel: este limpede că acela prin care în primul rând se operează ceva este forma celui care se află în operare, așa cum spunem că sufletul știe și știința știe, însă mai întâi știința și apoi sufletul, deoarece prin suflet nu știm decât în măsura în care deține știința. În același fel spunem că este însănătoșit corpul și este însănătoșită și sănătatea, dar mai întâi sănătatea. Și astfel rezultă că știința este forma sufletului, iar sănătatea este forma trupului.

[11.] După care urmează astfel: *„Sufletul este mai întâi acela prin care trăim* (cu alte cuvinte, vegetativ) *și simțim* (în loc de senzitiv), *prin care suntem mișcați* (în loc de mișcător) *și înțelegem* (în loc de intelectiv)". Și conclude: *„ca și cum ar fi o rațiune și o specie, iar nu ca materie și substrat"* [31]. Prin urmare, asupra a ceea ce spusese mai sus (că sufletul este actul corpului natural), aici conclude cu limpezime, nu doar în privința vegetativului, senzitivului și mișcătorului, ci chiar în privința intelectivului. Așadar, părerea lui Aristotel a fost că acel ceva prin care înțelegem este forma corpului natural. Dar, dacă ar spune vreunul că acel ceva prin care înțelegem nu este aici intelectul posibil ci altceva, această <susținere> s-ar exclude în mod evident prin ceea ce spune Aristotel în *Despre suflet*, III, vorbind despre intelectul posibil: *„numesc intelect pe acela prin care sufletul opinează și înțelege"*[32].

[12.] Dar, înainte de a ajunge la cuvintele lui Aristotel din *Despre suflet*, III, să zăbovim încă la cele spuse în Cartea a II-a, astfel încât să apară, prin confruntarea pe rând a spuselor lui, care a fost părerea sa despre suflet. Pentru că definise sufletul în general, el începe prin a distinge potențele acestuia. Și spune că *„am denumit potențe pe cea nutritivă, apetitivă, senzitivă, de mișcare după loc, de gândire"*[33]. Și faptul că <potența> intelectivă reprezintă intelectul rezultă din cele adăugate apoi, expunând diviziunea: *„altora <le aparține> putința de a gândi și apoi intelectul, ca de pildă oamenilor"*[34]. Prin urmare, el vrea <să spună> că intelectul reprezintă o potență a sufletului, care este actul corpului.

[13.] Iar faptul că <Aristotel> numește intelectul *potență* a acestui suflet și apoi faptul că această definiție de mai sus dată sufletului se referă

omnibus praedictis partibus communis, patet per id quod concludit: *„manifestum igitur est quoniam eodem modo una utique erit ratio animae et figurae: neque enim ibi figura est praeter triangulum et quae consequentur sunt; neque hic anima praeter praedictas est*". Non est ergo quaerenda alia anima praeter praedictas, quibus cummunis est animae definitio supra posita. Neque plus de intellectu mentionem facit **Aristoteles** in hoc secundo, nisi quod postmodum subdit, quod *„ultimum et minimum* (dicit esse) *rationationem et intellectum*", quia scilicet in paucioribus est, ut per sequentia apparet.

[14.] Sed quia magna differentia est, quantum ad modum operandi, inter intellectum et imaginationem, subdit quod *„de speculativo intellectu altera ratio est*". Reservat enim hoc inquirendum usque ad tertium. Et ne quis dicat, sicut **Averroes** perverse exponit quod ideo dicit **Aristoteles**, quod de intellectu speculativo est alia ratio, quia intellectus neque est anima, neque pars animae; statim hoc excludit in principio tertii, ubi resumit de intellectu tractatum. Dicit enim: *„de parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit*". Nec debet aliquis dicere, quod hoc dicatur solum secundum quod intellectus possibilis dividitur contra agentem, sicut aliqui somniant. Hoc enim dictum est antequam **Aristoteles** probet esse intellectum possibilem et agentem; unde intellectum dicit hic partem in communi, secundum quod continet et agentem et possibilem, sicut supra in secundo manifeste distinxit intellectum contra alias partes animae, ut iam dictum est.

[15.] Est autem consideranda mirabilis diligentia et ordo in processu **Aristotelis**. Ab his enim incipit in tertio tractare de intellectu quae in secundo reliquerat indeterminata. Duo autem supra reliquerat indeterminata circa intellectum. Primo quidem, utrum intellectus ab aliis partibus animae separetur ratione solum, aut etiam loco: quod quidem indeterminatum dimisit cum dixit: *„de intellectu autem et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est*". Et hanc quaestionem primo resumit, cum dicit: *„sive separabili existente* (scilicet ab aliis animae partibus), *sive non separabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem*". Pro eodem enim accipit hic *„separabile secundum magnitudinem*", pro quo supra dixerat *„separabile loco*".

la toate părţile în general, mai sus menţionate, rezultă din ceea ce conclude: *„Este evident, aşadar, că în acelaşi fel ar fi o singură raţiune despre suflet şi una despre o figură; căci aici nu există o altă figură decât triunghiul şi celelalte, aşa cum nici acolo nu există un alt fel de suflet afară de cel discutat“*[35]. Prin urmare, nu trebuie căutate alte suflete, în afara celor rostite, cărora să le fie comună definiţia sufletului dată mai sus. În această Carte a II-a, Aristotel nici nu mai menţionează intelectul, în afară de ceea ce adaugă după acestea: *„ultimele şi cele mai puţine* (el susţine că există) *sunt cele care au judecare şi gândire“*[36], căci <intelectul> se regăseşte între cele mai puţine, după cum apare în cele ce urmează.

[14.] Dar, pentru că există o mare diferenţă, în ceea ce priveşte modul de a opera, între intelect şi imaginaţie, el adaugă: *„intelectul contemplativ va face obiectul unui alt studiu“*[37]. Căci <Aristotel> păstrează aceasta ca pe o temă de cercetat până în Cartea a III-a. Şi dacă ar spune cineva, aşa cum Averroes prezintă în mod răstălmăcit, că Aristotel ar susţine existenţa unei alte raţiuni pentru intelectul speculativ, deoarece intelectul nu ar fi nici suflet, nici parte a sufletului, această <opinie> este de îndată respinsă la începutul Cărţii a III-a, unde este rezumată tratarea cu privire la intelect. Căci vorbeşte *„cu privire la acea parte a sufletului prin care acesta cunoaşte şi gândeşte“*[38]. Şi nici nu trebuie să spună cineva că aceasta se spune doar în sensul că intelectul posibil este deosebit de cel activ, aşa cum visează unii. Căci partea citată este anterioară pasajului în care Aristotel arată că există un intelect posibil şi unul activ, de unde el numeşte intelectul ca pe o parte în general, după cum cuprinde pe cel posibil şi pe cel activ, aşa cum deosebise în mod evident, în Cartea a II-a, intelectul de celelalte părţi ale sufletului, cum a fost tocmai spus[39].

[15.] Se cuvine astfel apreciată îngrijirea şi ordinea uimitoare a expunerii aristotelice. Căci începe în Cartea a III-a să trateze cu privire la intelect, de la cele care rămăseseră nedeterminate în Cartea a II-a. Însă, mai sus rămăseseră nedeterminate în privinţa intelectului două aspecte. Mai întâi, dacă intelectul este separat de celelalte părţi ale sufletului numai după raţiune sau şi după loc. El a lăsat nedeterminată aceasta atunci când a spus: *„totuşi, despre intelect şi potenţa contemplativă nu este încă nimic clar“*[40]. Iar această primă chestiune o reia atunci când spune *„fie că este separabilă, sau nu* — adică: de către alte părţi ale sufletului —, *după mărime sau după raţiune“*[41]. Căci el spune în acelaşi sens aici *„separabil după mărime“* cu ceea ce spusese mai sus *„separabil după loc“*.

[16.] Secundo, interminatum reliquerat de differentia intellectus ad alias animae partes, cum postmodum dixit: *„de speculativo autem intellectu altera ratio est"*. Et hoc statim quaerit, cum dicit: *„considerandum quam habet differentiam"*. Hanc autem differentiam talem intendit assignare, quae possit stare cum utroque praemissorum, scilicet sive sit separabilis anima magnitudine seu loco ab aliis partibus, sive non: quod ipse modus loquendi satis indicat. Considerandum enim dicit, quam habet intellectus differentiam ad alias animae partes, sive sit separabilis ab eis magnitudine seu loco, id est subiecto, sive non, sed secundum rationem tantum. Unde manifestum est quod non intendit hanc differentiam ostendere, quod sit substantia a corpore separata secundum esse (hoc enim non posset salvari cum utroque praedictorum); sed intendit assignare differentiam quantum ad modum operandi; unde subdit: *„et quomodo sit quidem ipsum intelligere"*. Sic igitur per ea quae ex verbis **Aristotelis** accipere possumus usque huc, manifestum est quod ipse voluit intellectum esse partem animae quae est actus corporis physici.

[17.] Sed quia ex quibusdam verbis consequentibus, **averroistae** accipere volunt intentionem **Aristotelis** fuisse, quod intellectus non sit anima quae est actus corporis, aut pars talis animae, ideo etiam diligentius eius verba sequentia consideranda sunt. Statim igitur post quaestionem motam de differentia intellectus et sensus, inquirit secundum quid intellectus sit similis sensui, et secundum quid ab eo differat. Duo enim supra de sensu determinaverat, scilicet quod sensus est in potentia ad sensibilia, et quod sensus patitur et corrumpitur ab excellentiis sensibilium. Hoc ergo est quod quaerit **Aristoteles** dicens: *„si igitur est intelligere sicut sentire, aut pati aliquid utique erit ab intelligibili"*, ut scilicet sic corrumpatur intellectus ab excellenti intelligibili, sicut sensus ab excellenti sensibili, *„aut aliquid huiusmodi alterum"*; id est aut intelligere est aliquid huiusmodi simile, scilicet ei quod est sentire, alterum tamen quantum ad hoc quod non sit passibile.

[18.] Huic igitur quaestioni statim respondet et concludit, non ex praecedentibus, sed ex sequentibus, quae tamen ex praecedentibus manifestantur, quod *„hanc partem animae oportet esse impassibilem"*,

[16.] În al doilea rând, rămânea nedeterminată <problema> relativă la diferența dintre intelect și alte părți ale sufletului, atunci când, mai apoi, spune: *„intelectul contemplativ va face obiectul unui alt studiu"*[42]. Iar acesta este de îndată cercetat atunci când spune: *„se cuvine cercetat ce anume are diferit"*[43]. El însă intenționează să instituie o asemenea diferență încât să persiste cu fiecare dintre premise, deci fie că sufletul este separabil după mărime sau loc de celelalte părți, fie că nu. Chiar modul de a vorbi indică aceasta în mod suficient. Căci el spune că trebuie luată în considerare diferența dintre intelect și celelalte părți ale sufletului, fie că este separabil de acestea după mărime sau loc, adică după subiect, fie că nu, ci numai potrivit cu rațiunea. De unde, este evident că <Aristotel> nu intenționează să arate această diferență <în sensul că> ar exista o substanță separată de corp după ființă (această afirmație nu poate fi păstrată laolaltă cu fiecare din cele spuse mai înainte), ci el intenționează să instituie o diferență în ceea ce privește modul de a opera[44], de unde adaugă: *„și cum ia naștere deodată gândirea"*[45]. Prin urmare, din ceea ce putem reține din spusele lui Aristotel până acum, este evident că acesta a vrut <să spună că> intelectul este o parte a sufletului care este actul corpului natural.

[17.] Dar pentru că, din unele spuse care urmează, averroiștii vor să înțeleagă că intenția lui Aristotel a fost aceea <de a spune că> intelectul nu este sufletul care este actul corpului, sau o parte a unui asemenea suflet, spusele următoare ale acestuia se cuvin luate în seamă cu mai mare atenție. Așadar, după ce ridică problema diferenței dintre intelect și simțuri, <Aristotel> cercetează de îndată în ce sens intelectul este asemănător simțurilor și în ce sens diferă de acestea. Căci el dăduse mai sus simțurilor două determinații, cum că simțul se află în potență în raport cu cele sensibile, și că simțul este alterat și pătimește din partea celor mai intense dintre sensibile. Aceasta este ceea ce caută Aristotel spunând: *„dacă înțelegerea este ca și simțirea, atunci fie ea ar fi afectată cu ceva din partea inteligibilului* (și astfel intelectul este alterat de cele mai intense dintre inteligibile, după cum simțul pătimește și este alterat de cele mai intense dintre sensibile), *fie este altceva cu o asemenea calitate"*[46]. Sau, cu alte cuvinte, înțelegerea reprezintă ceva de acest fel, asemănător cu ceea ce înseamnă simțirea, și totuși este altceva, în sensul că ea este neafectabilă.

[18.] Acestei probleme <Aristotel> îi răspunde pe loc și conchide, nu din cele de mai înainte, ci din cele ce urmează, care rezultă totuși din cele precedente, că această parte a sufletului *„trebuie să fie neafectată"*[47],

ut non corrumpatur sicut sensus; (est tamen quaedam alia passio eius, secundum quod intelligere communi modo pati dicitur). In hoc ergo differt a sensu. Sed consequenter ostendit in quo cum sensu conveniant, quia scilicet oportet huiusmodi partem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem, et quod non sit hoc in actu secundum suam naturam; sicut et de sensu supra dictum est, quod est in potentia ad sensibilia et non in actu. Et ex hoc concludit, quod oportet *„sic se habere sicut sensitivum ad sensibilia sic intellectum ad intelligibilia"*.

[19.] Hoc autem induxit ad excludendum opinionem **Empedoclis** et aliorum antiquorum, qui posuerunt quod cognoscens est de natura cogniti, utpote quod terram terra cognoscimus, aquam aqua. **Aristoteles** autem supra ostendit hoc non esse verum in sensu, quia sensitivum non est actu, sed potentia, ea quae sentit; et idem hic dicit de intellectu. Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus colorum tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter omnium cognoscitivus. Dicebant autem **antiqui philosophi**, existimantes quod cognoscens debet habere naturam cogniti, quod animam, ad hoc quod cognoscat omnia, necesse est ex principiis omnium esse commixtam. Quia vero **Aristoteles** iam probavit de intellectu, per similitudinem sensus, quod non est actu id quod cognoscit sed in potentia tantum, concludit e contrario, quod *„necesse est intellectum, quia cognoscit omnia, quod sit immixtus"*, id est non compositus ex omnibus, sicut **Empedocles** ponebat.

[20.] Et ad hoc inducit testimonium **Anaxagorae**, non tamen de hoc eodem intellectu loquentis, sed de intellectu qui movet omnia. Sicut ergo **Anaxagoras** dixit illum intellectum esse immixtum, ut imperet movendo et segregando, hoc nos possumus dicere de intellectu humano, quod oportet eum esse immixtum ad hoc ut cognoscat omnia; et hoc probat consequenter, et habetur sic sequens littera in graeco: *„intus apparens enim prohibebit extraneum et obstruet"*. Quod potest intelligi ex simili in visu: si enim esset aliquis color intrinsecus pupillae, ille color interior prohiberet videri extraneum colorem, et quodammodo obstrueret oculum ne alia videret. Similiter, si aliqua natura rerum, quas intellectus cognoscit, puta terra aut aqua, calidum aut frigidum, aut aliquid huiusmodi, esset intrinseca intellectui, illa natura

pentru a nu fi alterată asemeni simțurilor. (Există totuși o altă pătimire anume a acesteia, după care *înțelegerea* se spune în general ca și *pătimirea*.)[48] Prin urmare, în acest sens diferă de simț. Dar Aristotel arată cu consecvență și prin ce se aseamănă cu simțul, deoarece este necesar, în acest fel, să fie receptoare a speciei inteligibile și să fie în potență față de această specie și să nu fie ceva în act potrivit cu natura lui, după cum s-a spus mai sus și despre simț, că este în potență față de cele sensibile și nu în act. Iar din aceasta conclude că este nevoie ca *„intelectul să se raporteze la cele inteligibile asemeni sensibilității la cele sensibile"*[49].

[19.] Aceasta însă l-a condus la excluderea opiniei lui Empedocle și a altora dintre cei vechi care considerau că cunoscătorul are o natură asemenea cunoscutului, după cum cunoaștem pământul prin pământ și apa prin apă[50]. Aristotel însă arată mai sus că aceasta nu este adevărat cât privește simțurile, deoarece senzitivul nu este în act ci în potență cele pe care le simte. Și același lucru îl spune cu privire la intelect. Există însă o diferență între simț și intelect, deoarece simțul nu reprezintă o facultate atotcunoscătoare, ci el este numai vederea culorii, auzul sunetului și tot astfel despre celelalte. Intelectul este însă în sine atotcunoscător. Filosofii vechi spuneau totuși, considerând că cunoscătorul trebuie să aibă natura cunoscutului, că este necesar ca sufletul să aibă în amestec ceva din principiile tuturora, pentru ca să le cunoască pe toate. Pentru că Aristotel tocmai a arătat, cu privire la intelect, prin asemănarea cu simțul, că nu se află în act ceea ce cunoaște, ci numai în potență, el conclude, dimpotrivă, că *„el trebuie să fie neamestecat, deoarece le cugetă pe toate"*[51], adică nu compus din toate, după cum considera Empedocle.

[20.] Tot la aceasta conduce mărturia lui Anaxagoras, fără să fie totuși vorba de același intelect, ci despre intelectul care le mișcă pe toate. După cum a spus, așadar, Anaxagoras, că acest intelect este neamestecat pentru a putea dicta mișcarea și separația, noi putem spune același lucru despre intelectul uman, care trebuie să fie neamestecat pentru a cunoaște toate; iar aceasta <Aristotel> o arată cu consecvență: pasajul grecesc se prezintă astfel: *„căci ceea ce ar apare <oglindit> înăuntru va împiedica și va opri ivirea a ceea ce apare afară"*[52]. Acest lucru poate fi înțeles prin asemănarea cu vederea: căci dacă există vreo culoare intrinsecă pupilei, acea culoare interioară ar împiedica culoarea exterioară să fie văzută și, într-un oarecare mod, ar opri ochiul să vadă altele. La fel, dacă vreo natură a lucrurilor pe care o cunoaște intelectul, de pildă pământul sau apa, caldul sau recele, sau altceva de acest fel, ar fi intrinsecă intelectului, acea natură

intrinseca impediret ipsum et quodammodo obstrueret, ne alia cognosceret.

[21.] Quia ergo omnia cognoscit, concludit quod non contingit ipsum habere aliquam naturam determinatam ex naturis sensibilibus quas cognoscit; sed hanc solam naturam habet quod sit possibilis, id est in potentia ad ea quae intelligit, quantum est ex sua natura; sed fit actu illa dum ea intelligit in actu, sicut sensus in actu fit sensibile in actu, ut supra in secundo dixerat. Concludit ergo quod intellectus antequam intelligat in actu nihil est actu eorum quae sunt; quod est contrarium his quae antiqui dicebant, scilicet quod est actu omnia.

[22.] Et quia fecerat mentionem de dicto **Anaxagorae** loquentis de intellectu qui imperat omnibus, ne crederetur de illo intellectu hoc conclusisse, utitur tali modo loquendi: *„vocatus itaque animae intellectus dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima nihil est actu"* etc. Ex quo duo apparent: primo quidem, quod non loquitur hic de intellectu qui sit aliqua substantia separata, sed de intellectu quem supra dixit potentiam et partem animae, quo anima intelligit; secundo, quod per supra dicta probavit, scilicet quod intellectus non habet naturam in actu.

[23.] Nondum autem probavit quod non sit virtus in corpore, ut **Averroes** dicit; sed hoc statim concludit ex praemissis; nam sequitur: *„unde neque misceri est rationabile ipsum corpori"*. Et hoc secundum probat per primum quod supra probavit, scilicet quod intellectus non habet aliquam in actu de naturis rerum sensibilium. Ex quo patet quod non miscetur corpori: quia si misceretur corpori, haberet aliquam de naturis corporeis; et hoc est quod subdit: *„qualis enim utique aliquis fiet, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitivo"*. Sensus enim proportionatur suo organo et trahitur quodammodo ad suam naturam; unde etiam secundum immutationem organi immutatur operatio sensus. Sic ergo intelligitur illud non misceri corpori, quia non habet organum sicut sensus.

[24.] Et quod intellectus animae non habet organum, manifestat per dictum quorundam qui dixerunt quod anima est locus specierum, large accipientes locum pro omni receptivo, more platonico; nisi quod esse locum specierum non convenit toti animae, sed solum intellectivae. Sensitiva enim pars non recipit in se

intrinsecă ar împiedica <intelectul> și l-ar opri într-un oarecare fel să le cunoască pe celelalte[53].

[21.] Dar pentru că intelectul le cunoaște pe toate, <Aristotel> conchide că acestuia nu îi este dat să aibă vreo natură determinată din naturile sensibile pe care le cunoaște. Dar numai această natură este posibilă, adică este în potență față de ceea ce înțelege, în măsura în care este prin propria natură; și aceasta ajunge în act când înțelege în act, după cum simțul în act devine sensibilul în act, cum spusese mai sus, în Cartea a II-a. Prin urmare, el conclude că intelectul, înainte de a înțelege în act, nu este nimic dintre cele ce sunt în act, ceea ce se opune celor spuse de cei vechi, cu alte cuvinte că este toate în act.

[22.] Și întrucât amintise spusele lui Anaxagoras, care vorbea despre intelectul care le domină pe toate, ca să nu se creadă că el s-a referit la acel intelect, s-a folosit de un asemenea mod de a vorbi: *„Așadar, ceea ce se numește intelect al sufletului (mă refer la intelectul prin care sufletul gândește și concepe) nu este deloc o ființare în act înainte de a înțelege*"[54]. Din aceasta rezultă două lucruri: mai întâi, într-adevăr, nu este vorba aici de intelectul care ar reprezenta o substanță separată, ci de intelectul pe care mai sus l-a numit potență și parte a sufletului prin care acesta înțelege; în al doilea rând, ceea ce a fost mai sus arătat, anume că intelectul nu are o natură în act.

[23.] Dar încă nu a arătat că nu este o facultate <existentă> în corp[55], așa cum spune <și> Averroes, ci aceasta rezultă imediat din premise. Căci urmează: *„de aceea este spus corect că el nu este amestecat cu corpul*"[56]. Iar acest lucru este dovedit cu ajutorul celui dintâi, care fusese probat mai sus, anume că intelectul nu are ceva în act din natura lucrurilor sensibile. Din aceasta rezultă că nu este amestecat cu corpul, căci dacă ar fi amestecat, ar avea ceva din natura corporală. Și aceasta este ceea ce el adaugă: *„<altfel> el ar deveni o calitate — rece sau cald — sau ar fi chiar și un organ, ca și senzitivul*"[57]. Căci simțul este proporționat organului său și este atras într-un oarecare fel la natura sa. De unde, o dată cu schimbarea organului este schimbată și operația simțului. Prin urmare, se înțelege astfel că acesta nu este amestecat cu trupul, deoarece nu are un organ, precum simțul.

[24.] Faptul că intelectul sufletului nu are un organ rezultă din spusele celor care susțin că sufletul este locul speciilor, înțelegând în mod larg locul ca un receptacol pentru toate, în sens platonic[58], afară de cazul în care nu este potrivit întregului suflet să fie locul speciilor <inteligibile>, ci numai al <părții> intelective. Căci partea senzitivă nu primește în ea

species, sed in organo; pars autem intellectiva non recipit eas in organo, sed in se ipsa; item non sic est locus specierum quod habeat eas in actu, sed in potentia tantum. Quia ergo iam ostendit quid conveniat intellectui ex similitudine sensus, redit ad primum quod dixerat, quod *„oportet partem intellectivam esse impassibilem"*, et sic admirabili subtilitate ex ipsa similitudine sensus, concludit dissimilitudinem. Ostendit ergo consequenter quod non similiter sit impassibilis sensus et intellectus, per hoc quod sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili. Et huius causam assignat ex supra probatis, quia *„sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus"*.

[25.] Hoc autem ultimum verbum maxime assumunt ad sui erroris fulcimentum, volentes per hoc habere quod intellectus neque sit anima neque pars animae, sed quaedam substantia separata. Sed cito obliviscuntur eius quod paulo supra **Aristoteles** dixit. Sic enim hic dicitur quod *„sensitivum non est sine corpore et intellectus est separatus"*, sicut supra dixit quod intellectus *„fieret qualis, aut calidus aut frigidus, si aliquod organum erit ei, sicut sensitivo"*. Ea igitur ratione hic dicitur quod sensitivum non est sine corpore, intellectus autem est separatus, quia sensus habet organum, non autem intellectus.

[26.] Manifestissime igitur apparet absque omni dubitatione ex verbis **Aristotelis** hanc fuisse eius sententiam de intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animae quae est actus corporis; ita tamen quod intellectus animae non habeat aliquod organum corporale, sicut habent ceterae potentiae animae.

[27.] Quomodo autem hoc esse possit, quod anima sit forma corporis et aliqua virtus animae non sit corporis virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua forma est quidem actus corporis ex elementis commixti, et tamen habet aliquam virtutem quae non est virtus alicuius elementi, sed competit tali formae ex altiori principio, puta corpore caelesti; sicut quod magnes habet virtutem attrahendi ferrum, et iaspis restringendi sanguinem. Et paulatim videmus, secundum quod formae sunt nobiliores, quod habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes materiam. Unde ultima formarum, quae est anima humana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scilicet intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem est actus corporis.

specii, ci în organ, iar partea intelectivă nu le primește pe acestea în organ, ci în sine însăși. Și apoi nu este locul speciilor întrucât le are pe acestea în act, ci numai <întrucât le are> în potență. Deoarece <Aristotel> a arătat ce se potrivește intelectului din asemănarea cu simțul, el revine la ceea ce spusese în primul rând, că *„el trebuie să fie neafectat"*[59], și astfel, printr-o subtilitate admirabilă, conchide neasemănarea din asemănarea însăși cu simțul. El arată prin urmare cu consecvență că simțul și intelectul sunt în mod diferit lipsite de afectare; simțul este alterat de cele mai intense dintre sensibile, dar nu și intelectul de cele mai intense dintre inteligibile. Iar <Aristotel> arată cauza acestui fapt în cele prezentate mai sus, căci *„în vreme ce senzitivul nu există fără corp, <intelectul> este separat"*[60].

[25.] Această ultimă expresie este asumată ca un reazem al teoriilor lor de către cei care doresc prin aceasta să susțină că intelectul nu este nici sufletul, nici o parte a sufletului, ci o anume substanță separată. Însă ei uită ceea ce cu puțin mai sus spusese Aristotel. Căci aici se spune *„organul senzitiv nu poate ființa fără corp, pe când intelectul este separat"*, după ce a spus mai sus că intelectul *„ar deveni de o anume calitate, ar fi cald sau rece, dacă i-ar reveni un organ, așa ca simțirea"*[61]. Prin urmare, din același motiv se spune aici că senzitivul nu există fără corp, însă intelectul este separat, deoarece simțul dispune de un organ, dar nu și intelectul.

[26.] Apare așadar în mod absolut evident din cuvintele lui Aristotel că părerea lui cu privire la intelectul posibil a fost aceea că intelectul este ceva ce ține de sufletul care este actul corpului, chiar dacă intelectul sufletului nu dispune de un organ corporal, așa cum dispun celelalte potențe ale sufletului.

[27.] În ce fel însă este cu putință ca sufletul să fie forma corpului, iar o facultate a sufletului să nu fie o facultate a corpului, nu este greu de înțeles, dacă cineva ar cerceta aceasta cu privire la alte lucruri. Căci vedem în cazul multora că o formă este cu adevărat actul unui corp <alcătuit> din elemente amestecate, și totuși dispune de o facultate care nu este a vreunuia dintre elemente, ci corespunde unei asemenea forme dintr-un principiu mai înalt, de pildă a unui corp ceresc; așa cum magnetul posedă facultatea de a atrage fierul, iar matostatul poate coagula sângele; și vedem puțin câte puțin, după cum sunt formele mai nobile, că dețin puteri tot mai mult și mai mult pe măsură ce se desprind și lasă în urmă materia. Aceasta înseamnă că ultima dintre forme, care este sufletul omenesc, deține o facultate care întrece cu totul materia corporală, cu alte cuvinte intelectul. Prin urmare, intelectul este separat, deoarece nu este o facultate în corp, ci una în suflet. Însă sufletul este actul corpului.

[28.] Nec dicimus quod anima, in qua est intellectus, sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore; sed quod intellectus, quem **Aristoteles** dicit potentiam animae, non est actus corporis. Neque enim anima est actus corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per se ipsam est actus corporis dans corpori esse specificum. Aliquae autem potentiae eius sunt actus partium quarumdam corporis, perficientes ipsas ad aliquas operationes; sic autem potentia quae est intellectus, nullius corporis actus est, quia eius operatio non fit per organum corporale.

[29.] Et ne alicui videatur quod hoc ex nostro sensu dicamus praeter **Aristotelis** intentionem, inducenda sunt verba **Aristotelis** expresse hoc dicentis. Quaerit enim in secundo *Physicorum*, *„usque ad quantum oporteat cognoscere speciem et quod quid est"*; non enim omnen formam considerare pertinet ad physicum. Et solvit subdens: *„aut quemadmodum medicum nervum et fabrum aes, usquequo?"* id est usque ad aliquem terminum. Et usque ad quem terminum ostendit subdens: *„cuius enim causa unumquodque"*; quasi dicat: in tantum medicus considerat nervum, in quantum pertinet ad sanitatem, propter quam medicus nervum considerat, et similiter faber aes propter artificium. Et quia physicus considerat formam in quantum est in materia (sic enim est forma corporis mobilis), similiter accipiendum quod naturalis in tantum considerat formam, in quantum est in materia.

[30.] Terminus ergo considerationis physici de formis, est in formis quae sunt in materia quodammodo, et alio modo non in materia. Istae enim formae sunt in confinio formarum separatarum et materialium. Unde subdit: *„et circa haec* (scilicet terminatur consideratio naturalis de formis) *quae sunt separatae quidem species, in materia autem"*. Quae autem sint istae formae, ostendit subdens: *„homo enim hominem generat ex materia, et sol"*. Forma ergo hominis est in materia, et separata: in materia quidem, secundum esse quod dat corpori (sic enim est terminus generationis); separata autem secundum virtutem quae est propria homini, scilicet secundum intellectum. Non est ergo impossibile, quod aliqua forma sit in materia, et virtus eius sit separata, sicut expositum est de intellectu.

[31.] Adhuc autem alio modo procedunt ad ostendendum quod **Aristotelis** sententia fuit quod intellectus non sit anima nec pars animae quae unitur corpori ut forma. Dicit enim **Aristoteles** in pluribus locis, intellectum esse perpetuum et incorruptibilem; sicut patet

[28.] Nu spunem nici că sufletul, în care se află intelectul, depășește în acest fel materia corporală deoarece nu ar ființa într-un corp, ci <spunem> că intelectul pe care Aristotel îl numește potență a sufletului nu este actul corpului. Căci nici sufletul nu este actul corpului prin medierea potențelor sale, ci sufletul prin sine însuși este actul corpului care dă acestuia ființa sa specifică. Unele potențe ale acestuia sunt însă acte ale unor părți ale corpului, desăvârșindu-le pe acestea în vederea unor operații. Dar potența care este intelectul nu este actul nici unui corp deoarece operația acestuia nu se face printr-un organ corporal.

[29.] Și dacă i s-ar părea cuiva că spunem aceasta numai conform opiniei noastre, substituindu-ne intenției lui Aristotel, se cuvin citate vorbele lui Aristotel, care spune în mod expres aceasta. Căci în *Fizica*, II, se întreabă: *„cât de mult trebuie naturalistul să cunoască specia și ceea ce ea este?"*[62] Căci nu orice formă se cuvine cercetată de naturalist. Și clarifică aceasta adăugând: *„sau precum medicul nervul iar făurarul arama, și până unde?"*[63], cu alte cuvinte până la ce limită. Iar el arată aceasta spunând: *„până la cauza pe care o are fiecare în parte"*[64]. Este ca și cum ar fi spus că medicul ia în seamă nervul în măsura în care acesta privește sănătatea (în vederea căreia medicul ia în seamă nervul), și în același fel făurarul arama în vederea construcției. Și pentru că fizicianul consideră forma în măsura în care este în materie (căci așa este forma corpului mobil), se cuvine înțeles în același fel că naturalistul consideră forma în măsura în care este în materie.

[30.] Prin urmare, limita până la care naturalistul consideră formele se găsește în formele care într-un sens se află și în alt sens nu se află în materie. Căci aceste forme se află la limita dintre formele separate și cele materiale. De aceea, adaugă: *„și privitor la acestea* (adică este definită considerația naturalistului asupra formelor) *care sunt specii cu adevărat separabile, dar sunt în materie"*. El însă arată adăugând care sunt aceste forme: *„căci un om și soarele procreează un om din materie"*[65]. Căci forma omului se află în materie și separată: *în materie* potrivit cu ființa pe care o dă corpului (căci aceasta este limita generării); *separată* potrivit cu virtutea proprie omului, anume potrivit cu intelectul. Nu este așadar cu neputință ca vreo formă să fie în materie iar facultatea acesteia să fie separată, după cum s-a arătat despre intelect.

[31.] Până aici însă ei au procedat altfel pentru a arăta că părerea lui Aristotel a fost aceea că intelectul nu este nici sufletul, nici partea sufletului care este unită corpului ca formă. Căci Aristotel spune în mai multe locuri că intelectul este etern și incoruptibil, așa cum rezultă și din

in secundo *De anima*, ubi dixit: „*hoc solum contingere separari, sicut perpetuum a corruptibili*"; et in primo, ubi dixit quod: „*intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrumpi*"; et in tertio, ubi dixit: „*separatus autem est solum hoc, quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est*" (quamvis hoc ultimum quidam non exponant de intellectu possibili, sed de intellectu agente). Ex quibus omnibus verbis apparet, quod **Aristoteles** voluit intellectum esse aliquid incorruptibile.

[32.] Videtur autem quod nihil incorruptibile possit esse forma corporis corruptibilis. Non enim est accidentale formae, sed per se ei convenit esse in materia; alioquin ex materia et forma fieret unum per accidens. Nihil autem potest esse sine eo, quod inest ei per se. Ergo forma corporis non potest esse sine corpore. Si ergo corpus sit corruptibile, sequitur formam corporis corruptibilem esse. Praeterea, formae separatae a materia, et formae quae sunt in materia, non sunt eadem specie, ut probatur in septimo *Metaphysicae*. Multo ergo minus una et eadem forma numero potest nunc esse in corpore nunc autem sine corpore. Destructo ergo corpore, vel destruitur forma corporis, vel transit ad aliud corpus. Si ergo intellectus est forma corporis, videtur ex necessitate sequi quod intellectus sit corruptibilis.

[33.] Est autem sciendum, quod haec **platonicos** movit. Nam **Gregorius Nyssenus**, imponit **Aristoteli**, e contrario, quod quia posuit animam esse formam, quod posuerit eam esse corruptibilem. Quidam vero posuerunt propter hoc, animam transire de corpore in corpus. Quidam etiam posuerunt, quod anima haberent corpus quoddam incorruptibile, a quo nunquam separaretur. Et ideo ostendendum est per verba **Aristotelis**, quod sic posuit intellectivam animam esse formam quod tamen posuit eam incorruptibilem.

[34.] In undecimo enim *Metaphysicae*, postquam ostenderat quod formae non sunt ante materias, quia „*quando sanatur homo tunc est sanitas, et figura aeneae sphaerae simul est cum shaera aenea*"; consequenter inquirit utrum aliqua forma remaneat post materiam, et dicit sic, secundum translationem **Boetii**: „*si vero aliquid posterius remaneat* (scilicet post materiam) *considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, ut si anima huiusmodi est, non omnis sed intellectus; omnem enim impossibile est fortasse*". Patet ergo quod animam, quae est forma quantum ad intellectivam partem, dicit nihil prohibere remanere post corpus,

Despre suflet, II, unde spusese: *„și numai acesta poate fi separat, ca eternul de coruptibil"*[66]; și în Cartea I, unde a spus că: *„în ceea ce privește intelectul, el pare să fie o substanță care există și care nu este distrusă"*[67]; și în Cartea a III-a, unde a spus: *„el este, separabil fiind, numai ceea ce în realitate este, și numai așa este nemuritor și etern"*[68] (chiar dacă acest ultim fapt unii nu îl expun cu privire la intelectul posibil, ci numai despre intelectul activ). Din toate acestе spuse rezultă că Aristotel a dorit ca intelectul să fie ceva incoruptibil.

[32.] S-ar părea însă că nimic incoruptibil nu poate fi formă a corpului coruptibil. Căci acesta nu aparține în mod accidental formei, ci acesteia îi revine ființă în materie în mod esențial; într-un alt fel forma și materia devin una prin accident. Căci nimic nu poate fi fără ceea ce îi revine prin sine. Prin urmare, forma corpului nu poate fi fără corp. Dacă corpul este coruptibil, urmează așadar că forma corpului este coruptibilă. Pe lângă aceasta, formele separate de materie și formele care sunt în materie nu sunt de aceeași specie, după cum se arată în *Metafizica*, VII[69]. Căci cu mult mai puțin poate fi una și aceeași formă, ca număr, o dată în corp și o dată fără corp. Căci o dată distrus corpul, fie este distrusă forma corpului, fie trece într-un alt corp. Așadar, dacă intelectul ar fi forma corpului, ar părea să urmeze cu necesitate ca el să fie coruptibil.

[33.] Se cuvine însă cunoscut că un asemenea raționament îi caracterizează pe platonici. Căci Grigore din Nyssa[70] îl critică pe Aristotel, dimpotrivă, deoarece acesta considerase că sufletul este o formă pe care a crezut-o coruptibilă. În loc de aceasta, unii au considerat că sufletul trece dintr-un corp într-altul[71]. Alții au fost de părere că sufletul ar dispune de un corp într-un oarecare fel incoruptibil, de care nu s-ar separa deloc[72]. Se cuvine așadar arătat, prin spusele lui Aristotel, că acesta a susținut astfel că sufletul intelectiv este o formă pe care a considerat-o totuși incoruptibilă.

[34.] Căci în *Metafizica*, XI, după ce arătase că formele nu există înaintea materiilor, căci *„numai dacă este omul sănătos, există și sănătatea, iar figura unei sfere de aramă* <este> *împreună cu sfera de aramă"*[73], <Aristotel> se întreabă dacă rămâne în urma <distrugerii> materiei vreo formă și spune că da, potrivit cu traducerea lui Boetius: *„se cuvine cercetat dacă mai rămâne ceva după aceea* (adică — după materie)*; în cazul unora nimic nu oprește aceasta, așa cum este acest suflet, dar nu întru totul, ci doar intelectul. Căci pentru tot sufletul e cu neputință"*[74]. Aceasta înseamnă așadar că el susține că nimic nu interzice ca sufletul, cât privește partea intelectivă, să rămână după <distrugerea>

et tamen ante corpus non fuisse. Cum enim absolute dixisset, quod causae moventes sunt ante, non autem causae formales, non quaesivit utrum aliqua forma esset ante materiam, sed utrum aliqua forma remaneat post materiam; et dicit hoc nihil prohibere de forma quae est anima, quantum ad intellectivam partem.

[35.] Cum igitur, secundum praemissa **Aristotelis** verba, haec forma quae est anima, post corpus remaneat, non tota, sed intellectus; considerandum restat quare magis anima secundum partem intellectivam post corpus remaneat, quam secundum alias partes, et quam aliae formae post suas materias. Cuius quidem rationem ex ipsis **Aristotelis** verbis assumere oportet. Dicit enim: *„separatum autem est solum hoc quod vere est; et hoc solum immortale et perpetuum est*". Hanc igitur rationem assignare videtur quare hoc solum immortale et perpetuum esse videtur: quia hoc solum est separatum.

[36.] Sed de quo hic loquatur, dubium esse potest, quibusdam dicentibus, quod loquitur de intellectu possibili; quibusdam, quod de agente: quorum utrumque apparet esse falsum, si diligenter verba **Aristotelis** considerentur. Nam de utroque **Aristoteles** dixerat ipsum esse separatum. Restat igitur quod intelligatur de tota intellectiva parte, quae quidem separata dicitur, quia non est ei aliquod organum, sicut ex verbis **Aristotelis** patet.

[37.] Dixerat autem **Aristoteles** in principio libri *De anima*, quod *„si est aliquid animae operum aut passionum proprium, continget utique ipsam separari; si vero nullum est proprium ipsius, non utique erit separabilis*". Cuius quidem consequentiae ratio talis est: quia unumquodque operatur inquantum est ens, eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse. Formae igitur quae nullum operationem habent sine communicatione suae materiae, ipsae non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde huiusmodi formae ipsae quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est, sicut enim calor non calefacit, sed calidum; ita etiam calor non est proprie loquendo, sed calidum est per calorem; propter quod **Aristoteles** dicit in undecimo *Metaphysicae*, quod de accidentibus non vere dicitur, quod sunt entia, sed magis quod sunt entis.

[38.] Et similis ratio est de formis substantialibus, quae nullam operationem habent absque communicatione materiae, hoc excepto quod huiusmodi formae sunt principium essendi substantialiter. Forma igitur quae habet operationem secundum aliquam sui

corpului și totuși să nu existe înaintea acestuia. Pentru că spusese în mod absolut că toate cauzele mișcătoare se află înainte, nu însă și cele formale, el nu cercetase dacă vreo formă existase înaintea materiei, ci dacă vreo formă rămâne după <distrugerea> materiei; și spune că nimic nu interzice aceasta pentru forma care este sufletul, cât privește partea sa intelectivă.

[35.] Așadar, fiindcă, potrivit spuselor aristotelice de mai înainte, această formă care este sufletul nu rămâne în întregime după <distrugerea> materiei, ci numai intelectul, rămâne de cercetat pentru care motiv sufletul rămâne după materie mai degrabă ca intelect decât ca alte părți, și mai degrabă decât alte forme după <distrugerea> materiei corespunzătoare lor. Este necesar ca motivul acestui fapt să fie extras din spusele aristotelice însele. Căci spune: *„însă, separat fiind, el este numai ceea ce în realitate este, și numai așa este el nemuritor și etern"*[75]. S-ar părea că motivul pentru care pare că doar acesta este nemuritor și etern se susține, deoarece numai acesta este separat.

[36.] Însă despre ceea ce spune aici, ar putea încăpea o îndoială, deoarece spun unii că este vorba de intelectul posibil; alții — că e vorba de cel activ. Dacă însă se iau în seamă cu grijă spusele lui Aristotel, ambele opinii ne apar ca fiind false[76]. Căci despre fiecare Aristotel spusese că este separat. Rămâne să se înțeleagă prin urmare <că este vorba> de întreaga parte intelectivă, despre care se spune că este separată, deoarece nu dispune de un organ anume, așa cum rezultă din spusele lui Aristotel.

[37.] Căci spusese în *Despre suflet*, I că *„dacă există vreuna din operațiile sufletului sau din pătimirile lui proprii, s-ar putea admite ca el să fie separat, dar dacă nu are nici o <pătimire> proprie, el nu va fi deloc separabil"*[77]. Consecința acestui raționament este următoarea: deoarece fiecare operează în măsura în care este ființă, rezultă că fiecare este capabil să opereze în măsura în care este capabil de a fi. Așa, formele care nu dețin nici o operație fără comunicare cu materia lor nu săvârșesc nimic, ci compusul este acela care operează prin intermediul formei. Ceea ce înseamnă că formele de acest fel nici nu există propriu-zis, ci numai ceva există prin ele. Căci așa cum nu căldura încălzește, ci ceea ce este cald, tot astfel căldura nu există propriu-zis, ci <obiectul> cald este prin căldură. Din această cauză Aristotel spune, în *Metafizica*, XI[78], că despre accidente nu se spune cu adevărat că sunt ființe, ci că sunt ale ființei.

[38.] Același raționament se aplică formelor substanțiale, cărora nu le revine nici o operație fără comunicarea cu materia, cu excepția faptului că formele de acest fel reprezintă principiul faptului de a fi în mod substanțial. Prin urmare, forma căreia îi revine o operație potrivit cu vreo

potentiam vel virtutem absque communicatione suae materiae, ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum, sicut aliae formae, sed magis compositum est per esse eius. Et ideo destructo composito destruitur illa forma, quae est per esse compositi; non autem oportet quod destruatur, ad destructionem compositi, illa forma per cuius esse compositum est et non ipsa per esse compositi.

[39.] Si quis autem contra hoc obiiciat, quod **Aristoteles** dicit in primo *De anima*, quod *„intelligere et amare et odire non sunt illius passiones* (id est animae), *sed huius habentis illud, secundum quod illud habet; quare et hoc corrupto neque memoratur neque amat: non enim illius erant, sed communis, quod quidem destructum est*"; patet responsio per dictum **Themistii** hoc exponentis, qui dicit: *„nunc dubitanti magis quam docenti assimilatur* ***Aristoteles***".

[40.] Nondum enim destruxerat opinionem dicentium non differre intellectum et sensum. Unde in toto illo capitulo loquitur de intellectu sicut de sensu. Quod patet praecipue ubi probat intellectum incorruptibilem per exemplum sensus, qui non corrumpitur ex senectute. Unde et per totum sub conditione et sub dubio loquitur sicut inquirens, semper coniungens ea, quae sunt intellectus, hic quae sunt sensus: quod praecipue apparet ex eo quod in principio solutionis dicit: *„si enim et quam maxime dolere et gaudere et intelligere*" etc. Si quis autem pertinaciter dicere vellet quod **Aristoteles** ibi loquitur determinando; adhuc restat responsio, quia intelligere dicitur esse actus coniuncti non per se, sed per accidens, in quantum scilicet eius obiectum, quod est phantasma, est in organo corporali, non quod iste actus per organum corporale exerceatur.

[41.] Si quis autem quaerat ulterius: si intellectus sine phantasmate non intelligit, quomodo ergo anima habebit operationem intellectualem, postquam fuerit a corpore separata? Scire debet qui hoc obiicit, quod istam quaestionem solvere non pertinet ad naturalem. Unde **Aristoteles** in secundo *Physicorum* dicit, de anima loquens: *„quomodo autem separabile hoc se habeat et quid sit, philosophiae primae opus est determinare*". Aestimandum est enim quod alium modum intelligendi habebit separata, quam habeat coniuncta, similem scilicet aliis substantiis separatis. Unde non sine causa **Aristoteles** quaerit in tertio *De anima*, utrum intellectus non separatus a magnitudine intelligat aliquid

potență sau facultate proprie, fără comunicare cu materia sa, este aceea care are ființă și nici nu este numai prin ființa compusului, ca alte forme, ci mai degrabă compusul există prin ființa acestuia. Și aceasta înseamnă că acea formă care există prin ființa compusului se distruge dacă este distrus compusul. Dar acea formă prin a cărui ființă există însuși compusul, și nu ea prin ființa acestuia, nu este nevoie să fie distrusă o dată cu acesta[79].

[39.] Dacă însă cineva ar obiecta împotriva acestora, <zicând că> Aristotel a spus în *Despre suflet*, I că *„gândirea, ca iubirea sau ura, nu sunt afecte ale acestuia* (adică: ale sufletului) *ci ale celui care-l posedă, în măsura în care-l posedă. De aceea, când acesta se distruge, nu mai are nici memorie, nici iubire. Aceste două însușiri nu erau ale intelectului ci ale întregului compus, care a pierit"*[80], ar trebui să i se răspundă prin cuvântul lui Themistius care expune aceasta zicând: *„Aristotel trebuie înțeles aici mai degrabă ca îndoindu-se decât explicând"*[81].

[40.] Dar nu a fost încă respinsă părerea celor care spun că nu există deosebire între intelect și simț. Căci în tot acel capitol se vorbește despre intelect ca despre un simț. Aceasta rezultă îndeosebi acolo unde se arată că intelectul este incoruptibil, fiind asemuit cu simțul care nu se distruge prin bătrânețe. Căci acolo se vorbește punându-se totul sub semnul îndoielii și al condiționalului, ca și cum s-ar cerceta, legând mereu cele care sunt în intelect de cele care sunt în simțuri. Aceasta apare mai ales acolo unde, la începutul soluției, spune: *„... întristarea, bucuria, gândirea se prezintă ca niște mișcări..."*[82]. Dacă însă cineva ar dori cu încăpățânare să spună că Aristotel vorbește aici spre a da determinații, i-ar reveni următorul răspuns: înțelegerea se numește act al legăturii nu prin sine, ci prin accident, în măsura în care obiectul ei anume, care este imaginea, se află în actul corporal, și nu pentru că acest act este exercitat printr-un organ corporal.

[41.] Dacă însă cineva s-ar întreba apoi: „dacă intelectul nu înțelege în lipsa imaginii, în ce fel va dispune sufletul de operația intelectuală după ce va fi fost separat de corp?", se cuvine ca acela care obiectează aceasta să știe că această întrebare nu se cuvine rezolvată de naturalist. Căci Aristotel, vorbind despre suflet, spune în *Fizica*, II: *„Se află în sarcina filosofiei prime în ce fel se prezintă aceasta ca fiind separabilă și ce este"*[83]. Se cuvine însă considerat că acela care este separat va beneficia de un alt mod de înțelegere decât cel neseparat, adică asemeni celorlalte substanțe separate. De unde, nu fără motiv cercetase Aristotel în *Despre suflet*, III dacă intelectul care nu este separat ca mărime înțelege ceva

separatum. Per quod dat intelligere quod aliquid poterit intelligere separatus, quod non potest non separatus.

[42.] In quibus etiam verbis valde notandum est, quod cum superius utrumque intellectum (scilicet possibilem et agentem), dixerit separatum, hic tamen dicit eum non separatum. Est enim separatus, in quantum non est actus organi; non separatus vero, in quantum est pars sive potentia animae quae est actus corporis, sicut supra dictum est. Huiusmodi autem quaestiones certissime colligi potest, **Aristotelem** solvisse in his quae patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio duodecimi *Metaphysicae*, quos etiam libros vidi numero decem, licet nondum in lingua nostra translatos.

[43.] Secundum hoc igitur patet quod rationes inductae in contrarium necessitatem non habent. Essentiale enim est animae quod corpori uniatur; sed hoc impeditur per accidens, non ex parte sua sed ex parte corporis quod corrumpitur; sicut per se competit levi sursum esse, et hoc est levi esse ut sit sursum, ut **Aristoteles** dicit in octavo *Physicorum*; „*contingit tamen per aliquod impedimentum quod non sit sursum*". Ex hoc etiam patet solutio alterius rationis. Sicut enim quod habet naturam ut sit sursum, et quod non habet naturam ut sit sursum, specie differunt; et tamen idem et specie et numero est quod habet naturam ut sit sursum, licet quandoque sit sursum et quandoque non sit sursum propter aliquod impedimentum: ita differunt specie duae formae, quarum una habet naturam ut uniatur corpori, alia vero non habet; sed tamen unum et idem specie et numero esse potest, habens naturam ut uniatur corpori, licet quandoque sit actu unitum, quandoque non actu unitum propter aliquod impedimentum.

[44.] Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assumunt quod **Aristoteles** dicit in libro *De generatione animalium*, scilicet „*intellectum solum de foris advenire et divinum esse solum*". Nulla autem forma quae est actus materiae, advenit de foris, sed educitur de potentia materiae. Intellectus igitur non est forma corporis. Obiiciunt etiam, quod omnis forma corporis mixti causatur ex elementis; unde si intellectus esset forma corporis humani, non esset ab extrinseco, sed esset ex elementis causatus. Obiiciunt etiam ulterius circa hoc, quia sequeretur quod etiam vegetativum et sensitivum esset ab extrinseco; quod est contra **Aristotelem**, praecipue si esset una substantia animae, cuius potentiae essent vegetativum,

separat. Prin aceasta se dă de înțeles că ceva ar putea fi înțeles ca fiind separat dacă nu poate fi înțeles ca neseparat.

[42.] Însă relativ la aceste cuvinte se cuvine în mare măsură cunoscut că fiecare din intelectele de mai sus (adică posibil și activ) fusese numit separat, dar aici acesta nu este întru nimic separat. Căci el este separat în măsura în care nu reprezintă un act al unui organ, iar neseparat în măsura în care este o parte sau o potență a sufletului care este un act al corpului, după cum a fost spus mai sus. Se poate însă reține cu cea mai mare siguranță că Aristotel a răspuns acestor întrebări în cele pe care rezultă că le-a scris despre substanțele separate, din cele spuse la începutul *Metafizicii*, XII, <într-o lucrare> ale cărei cărți se pare că sunt în număr de zece, deși netraduse încă în limba noastră, dar pe care eu le-am văzut deja[84].

[43.] Potrivit cu aceasta reiese, prin urmare, că argumentele înfățișate împotrivă nu dețin necesitatea. Sufletului îi aparține în mod esențial unirea sa cu corpul; dar aceasta este împiedicată prin accident, și nu din partea sufletului, ci din aceea a corpului, care se corupe, după cum sufletul tinde cu ușurință să fie sus, iar a fi ușor înseamnă a fi sus, după cum spune Aristotel în *Fizica*, VIII: *„se întâmplă totuși, printr-o anumită piedică, să nu fie sus"*[85]. Iar de aici rezultă soluția celuilalt raționament. Căci, după cum ceea ce deține natura de a fi sus și ceea ce nu deține natura de a fi sus, se deosebesc ca specie. Și totuși, este același lucru ca specie și ca număr ceea ce are natura de a fi sus, chiar dacă uneori se află sus iar alteori nu, din pricina unei piedici: astfel diferă ca specie cele două forme dintre care una deține natura de a fi unită cu corpul, iar cealaltă nu o are. Dar totuși pot fi unul și același ca număr și ca specie, având ca natură aceea de a fi unite cu corpul, chiar dacă uneori sunt unite în act iar alteori nu, din cauza unei piedici.

[44.] Până aici însă ei se folosesc în erorile lor de ceea ce spune Aristotel în lucrarea *Despre generarea animalelor*, că *„numai intelectul provine din afară și este, singur, divin"*[86]. Însă nici o formă care este un act al materiei nu provine din afară, ci este extrasă din potența materiei. Prin urmare, intelectul nu ar fi formă a corpului. Iar ei obiectează că orice formă a corpului compus este cauzată de niște elemente, ceea ce înseamnă că, dacă intelectul ar fi forma corpului uman, nu ar fi în mod extrinsec, ci ar fi cauzat de niște elemente. Ei obiectează apoi, relativ la aceasta, <spunând> că ar rezulta ca vegetativul și senzitivul să existe extrinsec. Aceasta este împotriva lui Aristotel, mai cu seamă dacă ar exista o substanță unică a sufletului, ale cărei potențe să fie: vegetativă,

sensitivum et intellectivum; cum intellectus sit ab extrinseco, secundum **Aristotelem**.

[45.] Horum autem solutio in promptu apparet secundum praemissa Cum enim dicitur quod omnis forma educitur de potentia materiae, considerandum videtur, quid sit formam de potentia materiae educi. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam praeexistere in potentia ad formam, nihil prohibet sic dicere materiam corporalem praeexistisse in potentia ad animam intellectivam; unde **Aristoteles** dicit in libro *De generatione animalium*: *„primum quidem omnia visa sunt vivere talia* (scilicet separata fetuum) *plantae vita. Consequenter autem palam quia et de sensitiva dicendum anima et de activa et de intellectiva; omnes enim necessarium potentia prius habere quam actu*.

[46.] Sed quia potentia dicitur ad actum, necesse est ut unumquodque secundum eam rationem sit in potentia, secundum quam rationem convenit sibi esse actu. Iam autem ostensum est quod aliis formis, quae non habent operationem absque communicatione materiae, convenit sic esse actu, ut magis ipsae sint quibus composita sunt, et quodammodo compositis coexistentes, quam quod ipsae suum esse habeant; unde sicut totum esse earum est in concretione ad materiam, ita totaliter educi dicuntur de potentia materiae. Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concretione ad materiam; unde non potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est a principio extrinseco. Et hoc ex verbis **Aristotelis** apparet: *„relinquitur autem intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum*"; et causam assignat subdens: *„nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio*".

[47.] Miror autem unde secunda obiectio processerit, quod si anima intellectiva esset forma corporis mixti, quod causaretur ex commixtione elementorum, cum nulla anima ex commixtione elementorum causetur. Dicit enim **Aristoteles** immediate post verba praemissa: *„omnis quidem igitur animae virtus altero corpore visa est participare et diviniore vocatis elementis; ut autem differunt honorabilitate animae et vilitate invicem, sic et talis differt natura. Omnium quidem enim in spermate existit quod facit generativa esse spermata, vocatum calidum; hoc autem non ignis neque talis virtus est, sed interceptus in spermate et in spumoso spiritus aliquis, et in spiritu natura proportionalis existens astrorum ordinationi*".

senzitivă și intelectivă; deoarece intelectul există extrinsec, potrivit lui Aristotel.

[45.] Respingerea acestora ne apare însă la îndemână din cele spuse mai înainte. Deoarece se spune că orice formă este extrasă din potența materiei, s-ar părea că se cuvine cercetat ce anume înseamnă a extrage forma din potența materiei. Căci dacă aceasta nu înseamnă nimic altceva decât preexistența materiei în potență în vederea formei, nimic nu interzice să spunem astfel că materia corporală a preexistat în potență în vederea sufletului intelectiv. Căci Aristotel spune în lucrarea *Despre generarea animalelor*: *„s-ar părea că fiecare <sămânță> de acest fel* (adică toate acelea care s-au separat după semințe) *trăiește la început o viață de plantă; este evident că trebuie să spunem același lucru și despre sufletul senzitiv și cel activ și cel intelectiv. Căci toate sunt în mod necesar în potență mai întâi și apoi în act"*[87].

[46.] Dar, pentru că potența se spune în vederea actului[88], este necesar ca fiecare să fie în potență după aceeași rațiune după care îi revine să fie în act. A fost însă arătat că celorlalte forme, care nu dețin o operație fără comunicare cu materia, le revine să fie în act astfel încât ele mai mult aparțin celor compuse și oarecum coexistând cu acestea, decât să aibă o ființă proprie a lor. Aceasta înseamnă că, după cum întreaga ființă a acestora se află în îmbinare cu materia, tot astfel se spune că sunt extrase în totalitate din potența materiei. Dar pentru că sufletul intelectiv deține o operație în lipsa corpului, ființa sa nu există numai în îmbinarea cu materia, deci nu se poate spune că este extrasă din materie, ci mai degrabă provine dintr-un principiu extrinsec. Iar aceasta rezultă din cuvintele lui Aristotel: *„numai intelectul provine din afară și este, singur, divin"*. Și precizează cauza <acestui fapt> adăugând: *„operația corporală nu comunică cu nici una din operațiile acestuia"*.

[47.] Sunt însă uimit de unde vine cealaltă obiecție, că, dacă sufletul intelectiv ar fi forma corpului compus, acesta ar fi cauzat din amestecul elementelor, deoarece nici un suflet nu este cauzat din amestecul acestora. Căci Aristotel zice, îndată după cele spuse mai înainte, că *„toate potențele sufletului par să stea în comunitate cu un corp și cu pomenitele elemente mai apropiate de divin. Precum se deosebesc sufletele între ele în mai nobile și mai umile, tot astfel diferă și aceste naturi <corporale>. Există pentru toate ceva în sămânță care o face pe ea să fie roditoare, și de aceea este numită caldă. Aceasta nu este nici foc, nici o potență de acest fel, ci o oarecare suflare cuprinsă în sămânță și în spumă, care este în analogie cu elementele astrelor"*[89].

Ergo, ex mixtione elementorum necdum intellectus, sed nec anima vegetativa producitur.

[48.] Quod vero tertio obiicitur, quod sequeretur vegetativum et sensitivum esse ab extrinseco, non est ad propositum. Iam enim patet ex verbis **Aristotelis**, quod ipse hoc indeterminatur relinquit, utrum intellectus differat ab aliis partibus animae subiecto et loco, ut **Plato** dixit, vel rationem tantum. Si vero detur quod sint idem subiecto, sicut verius est, nec adhuc inconveniens sequitur. Dicit enim **Aristoteles** in secundo *De anima*, quod: *„similiter se habent ei quod de figuris, et quae secundum animam sunt. Semper enim in eo quod est consequenter, est potentia quod prius est, in figuris et in animatis; ut in tetragono quidem trigonum est, in sensitivo autem vegetativum*".

[49.] Si autem idem subiecto est etiam intellectivum (quod ipse sub dubio relinquit), similiter dicendum esset quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo, ut trigonum et tetragonum in pentagono. Est autem tetragonum quidem a trigono simpliciter alia figura specie, non autem a trigono quod est potentia in ipso; sicut nec quaternarius a ternario qui est pars ipsius, sed a ternario qui est seorsum existens. Et si contingeret diversas figuras a diversis agentibus produci, trigonum quidem seorsum a tetragono existens haberet aliam causam producentem quam tetragonum, sicut et habet aliam speciem; sed trigonum quod est in tetragono, haberet eamdem causam producentem.

[50.] Sic igitur vegetativum quidem seorsum a sensitivo existens, alia species animae est, et aliam causam productivam habet; eamdem tamen causa productiva est sensitivi, et vegetativi quod inest sensitivo. Si ergo sic dicatur, quod vegetativum et sensitivum quod inest intellectivo, est a causa extrinseca a qua est intellectivum, nullum inconveniens sequitur. Non enim inconveniens est, effectum superioris agentis habere virtutem quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius; unde et anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quae sunt ab inferioribus agentibus. Si igitur, diligenter consideratis fere omnibus verbis **Aristotelis** quae de intellectu humano dixit, apparet eum huius fuisse sententiae quod anima humana sit actus corporis, et quod eius pars sive potentia sit intellectus possibilis.

Prin urmare, nici sufletul intelectiv și nici măcar cel senzitiv nu sunt produse din amestecul elementelor.

[48.] Ceea ce însă se obiectează în al treilea rând, anume faptul că ar urma ca vegetativul și senzitivul să fie extrinsec, nu se poate susține. Căci rezultă din cuvintele lui Aristotel că el a lăsat neclar dacă intelectul diferă de celelalte părți ale sufletului ca subiect și ca loc, după cum o spusese Platon, sau numai după rațiune. Dacă se stabilește că sunt identice ca subiect, după cum este mai adevărat, de aici nu rezultă nimic care să prezinte vreun neajuns. Căci Aristotel spune, în *Despre suflet*, II, că *„la fel stă cazul cu noțiunile despre figurile geometrice ca și cu sufletul. Totdeauna, într-o ordine, stă ca temei în potență ceea ce precede, atât la figurile geometrice cât și la cele însuflețite, cum într-un pătrat este triunghiul, iar în senzitiv este vegetativul"*[90].

[49.] Dar dacă și intelectul este identic <cu acestea> ca subiect (ceea ce el pune la îndoială), s-ar cuveni să se spună în același fel că vegetativul și senzitivul sunt cuprinse în intelectiv, după cum triunghiul și pătratul se află în pentagon. Însă pătratul reprezintă o figură în sine diferită ca specie de triunghi, dar nu față de triunghiul în care este el însuși ca potență, și nici așa după cum <figura> cu patru <laturi> este față de aceea cu trei <laturi> care e o parte a ei, ci față de figura cu trei laturi care există în mod separat. Dar, dacă s-ar întâmpla ca figurile diverse să fie produse de cauze diferite, triunghiul care există separat de pătrat ar avea o altă cauză producătoare decât pătratul, după cum are și o altă specie. Dar triunghiul care se află în pătrat ar avea aceeași cauză producătoare[91].

[50.] Așadar vegetativul care există separat de senzitiv reprezintă o altă specie a sufletului și are o altă natură producătoare. Dar totuși va exista aceeași natură producătoare pentru senzitiv și vegetativul care se află cuprins în acesta. Așadar, dacă se spune astfel că vegetativul și senzitivul care sunt cuprinse în intelectiv provin dintr-o cauză extrinsecă în raport cu aceea de la care provine intelectivul, nu rezultă nimic nepotrivit. Căci este potrivit ca efectul unui agent superior să dețină o facultate pe care o deține și efectul unui agent inferior, și încă în mai mare măsură. Aceasta înseamnă că și sufletul intelectiv, chiar dacă provine de la un agent exterior, deține totuși niște facultăți pe care le au sufletul vegetativ și cel senzitiv care provin de la agenți inferiori. Prin urmare, cercetând cu atenție aproape toate spusele lui Aristotel relative la intelectul uman, reiese faptul că, pentru el, sufletul uman este un act al corpului, iar intelectul posibil reprezintă o parte sau o potență a acestuia.

Caput secundum.
De relatione intellectus possibilis ad hominem secundum alios peripateticos

[51.] Nunc autem considerare oportet quid alii **peripatetici** de hoc ipso senserunt. Et accipiamus primo verba **Themistii** in *Commento de anima*, ubi sic dicit: *„intellectus iste quem dicimus in potentia ... magis est animae connaturalis* (scilicet quam agens), *dico autem non omni animae, sed solum humanae. Et sicut lumen potentia visui et potentia coloribus adveniens, actu quidem visum fecit et actu colores, ita et intellectus iste qui actu... non solum ipsum actu intellectum fecit, sed et potentia intelligibila actu intelligibilia ipse instituit*". Et post pauca concludit: *„quam igitur rationem habet ars ad materiam, hanc et intellectus factivus ad eum qui in potentia ... propter quod et in nobis est intelligere quando volumus. Non enim est ars materiae exterioris ... sed investitur toti potentia intellectui qui factivus; ac si utique aedificator lignis et aerarius aeri non ab extrinseco existeret, per totum autem ipsum penetrare potens erit. Sic enim et qui secundum actum intellectus intellectui potentia superveniens, unum fit cum ipso*".

[52.] Et post pauca concludit: *„nos igitur sumus aut qui potentia intellectus, aut qui actu. Si quidem igitur in compositis omnibus ex eo quod potentia et ex eo quod actu, aliud est hoc et aliud est esse huic, aliud utique erit ego et mihi esse. Et ego quidem est compositus intellectus ex potentia et actu, mihi autem esse ex eo quod actu est. Quare et quae meditor et quae scribo, scribit quidem intellectus compositus ex potentia et actu, scribit autem non qua potentia sed qua actu; operari enim inde sibi derivatur*". Et post pauca adhuc manifestius: *„sicut igitur aliud est animal et aliud animali esse, animali autem esse est ab anima animalis, sic et aliud quidem ego, aliud autem mihi esse. Esse igitur mihi ab anima, et hac non omni. Non enim a sensitiva, materia enim erat phantasiae. Neque rursum a phantastica, materia enim erat potentia intellectus. Neque eius qui potentia intellectus, materia enim est factivi. A solo igitur factivo est mihi esse*". Et post pauca subdit: *„et usque ad hunc progressa natura cessavit, tanquam*

Capitolul 2
Despre susținerile altor peripatetici privind intelectul posibil la om

[51.] Va trebui acum să cercetăm și opiniile altor peripatetici în aceeași chestiune. Și vom lua în considerare începutul spuselor lui Themistius din *Comentariul* lui la *Despre suflet*[92], unde spune astfel: „*acest intelect pe care îl numim în potență... e mai degrabă conatural sufletului* (adică: decât cel activ), *însă nu mă refer la orice suflet, ci numai la cel omenesc. Și după cum lumina care întâlnește posibilitatea văzului și a culorii aduce văzul și culorile în act, tot astfel și acest intelect, care ... nu aduce în act doar intelectul, ci instituie, printr-o potență inteligibilă, un inteligibil în act.*" Și puțin mai jos conclude: „*Rațiunea care leagă arta de materie este aceeași cu aceea care leagă intelectul producător*[93] *de acela care se află în potență... motiv pentru care are loc în noi înțelegerea atunci când dorim. Dar nu este vorba de o artă exterioară materiei... ci intelectul producător cuprinde întreaga potență a intelectului, ca și cum constructorul față de lucru și făurarul față de aramă nu ar avea nici un raport de exterioritate, ci ar fi în putere de a le pătrunde pe acestea întru totul. Căci astfel și acel intelect, care, potrivit cu actul, îl cuprinde pe cel aflat în potență, devine una cu acesta.*"

[52.] Iar puțin mai jos conchide: „*Prin urmare, noi suntem fie intelectul în potență, fie cel în act. Pentru că în toate cele compuse din ceea ce este în potență și din ceea ce este în act există o diferență între faptul de a fi și esența acestui fapt, înseamnă că eu și esența mea vom fi deosebiți. Iar eul este intelect compus din act și din potență, în vreme ce esența mea provine numai de la cel care este în act. Din acest motiv, și eu care meditez și eu care scriu sunt intelectul compus din act și din potență. Dar el nu scrie în măsura în care se găsește în potență, ci în măsura în care se găsește în act. Faptul de a opera se derivă apoi de la sine*". Iar puțin mai încolo revine mai clar: „*Așadar, după cum animalul este diferit de esența lui, iar esența lui provine de la suflet, tot astfel eu și esența mea suntem diferiți. Esența mea provine de la suflet, dar nu de la el în întregime; nu vine de la facultatea senzitivă, deoarece ea este materie a imaginației, apoi nu vine de la imaginație, fiindcă ea este materie a intelectului posibil și nici de la intelectul posibil, deoarece el este materie a celui producător. Prin urmare, el vine numai de la cel productiv*". Și puțin mai încolo adaugă: „*Înaintând până aici natura s-a oprit, ca și cum*

nihil habens alterum honoratius, cui faceret ipsum subiectum. Nos itaque sumus activus intellectus".

[53.] Et postea reprobans quorundam opinionem dicit: „*cum praedixisset* (scilicet **Aristoteles**) *in omni natura hoc quidem materiam esse hoc autem quod materiam movet aut perficit, necesse ait et in anima existere has differentias, et esse aliquem hunc talem intellectum in omnia fieri, hunc talem in omnia facere. In anima enim ait esse talem intellectum et animae humanae velut quamdam partem honoratissimam*". Et post pauca dicit: „*ex eadem etiam littera hoc contingit confirmare, quod putat* (scilicet **Aristoteles**) *aut nostri aliquid esse activum intellectum, aut nos*" Patet igitur ex praemissis verbis **Themistii**, quod nos solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem animae humanae esse dicit, et **Aristotelem** ait hoc sensisse; et iterum, quod homo est id quod est, non ex anima sensitiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principaliori.

[54.] Et **Theophrasti** quidem libros non vidi, sed eius verba introducit **Themistius** in comento, quae sunt talia, sic dicens: „*melius est autem et dicta **Theoprasti** proponere de intellectu potentia et de eo qui actu. De eo igitur qui potentia haec ait: intellectus autem qualiter a foris existens et tanquam superpositus, tamen connaturalis? Et quae natura ipsius? Hoc quidem enim nihil esse secundum actum, potentia autem omnia bene, sicut et sensus. Non enim sic accipiendum est ut neque sit ipse, litigiosum est enim, sed ut subiectam quamdam potentiam, sicut et in materialibus. Sed hoc a foris igitur, non ut adiectum, sed ut in prima generatione comprehendens ponendum*".

[55.] Sic igitur **Theophrastus**, cum quaesivisset duo: primo quidem, quomodo intellectus possibilis sit ab extrinseco, et tamen nobis connaturalis; et secundo, quae sit natura intellectus possibilis; respondet primo ad secundum: quod est in potentia omnia, nonquidem sicut nihil existens, sed sicut sensus ad sensibilia. Et ex hoc concludit responsionem primae quaestionis, quod non intelligitur sic esse ab extrinseco, quasi aliquid adiectum accidentaliter vel tempore praecedente, sed a prima generatione, sicut continens et comprehendens naturam humanam.

[56.] Quod autem **Alexander** intellectum possibilem posuerit esse formam corporis, etiam ipse **Averroes** confitetur, quamvis,

nu avea altceva mai demn căruia să îi devină subiect. Prin urmare, noi suntem intelectul activ"[94].

[53.] Apoi, respingând anumite opinii, spune: „*De îndată ce spusese,* (adică: Aristotel) *că în toată natura există ceva de ordinul materiei, precum şi ceva care pune în mişcare sau desăvârşeşte materia, el spune că şi în suflet este necesar să persiste aceste diferenţe, şi că acestea sunt un intelect care este astfel încât să devină toate şi altul care să le realizeze pe toate. El spune că în suflet există un asemenea intelect, asemeni celei mai nobile părţi ale sale.*" Ceva mai încolo spune: „*Chiar din această expresie se poate confirma faptul că el* (adică: Aristotel) *a fost de părere că intelectul este fie ceva care ne aparţine, fie suntem noi înşine*". Prin urmare, rezultă din spusele de mai înainte ale lui Themistius faptul că nu doar intelectul posibil este numit parte a sufletului, ci şi cel activ, şi că Aristotel sesizase aceasta. Şi apoi, că omul este ceea ce este nu datorită sufletului senzitiv, aşa cum mint unii, ci din partea intelectivă şi într-un sens principal.

[54.] Nu am cunoscut scrierea lui Theofrast[95], dar Themistius introduce în comentariul său spusele acestuia, spunând că „*este mai bine să luăm în seamă cele spuse de Theofrast despre intelectul care este în potenţă şi despre cel care este în act. Despre cel care se află în potenţă spune: dar intelectul care există oarecum din afară şi oarecum suprapus, este totuşi conatural? Şi care este natura acestuia? Căci cel <în potenţă> nu este nimic în act, ci el este mai cu seamă toate în potenţă, aşa cum se întâmplă în cazul simţurilor. Căci nu se cuvine să se susţină ca nici unul să nu fie astfel, căci este contestabil, ci unul să fie ca o potenţă care stă drept subiect, după cum se întâmplă în cele materiale. Prin urmare, acesta care este din afară se cuvine considerat nu ca fiind ceva adăugat, ci ca fiind cuprins în prima clipă de generare.*"

[55.] Astfel, Theofrast, deoarece formulase două întrebări (prima: în ce fel intelectul posibil provine extrinsec şi totuşi ne este conatural; şi a doua: care este natura intelectului posibil?), răspunde primei întrebări prin cea de-a doua: aceasta este toate lucrurile în potenţă, nu ca şi cum nu ar exista nimic[96], ci aşa cum există simţurile în raport cu cele sensibile. Iar de aici apare ca o concluzie răspunsul la cea dintâi întrebare, anume că ceea ce are o provenienţă exterioară nu trebuie înţeles ca fiind ceva adăugat în mod accidental sau dintr-un timp anterior, ci de la naştere, după cum conţine şi înţelege natura umană.

[56.] Însă, faptul că şi Alexandru[97] considerase că intelectul posibil reprezintă forma corpului este mărturisit şi de Averroes, chiar dacă,

ut arbitror, perverse verba **Alexandri** acceperit, sicut et verba **Themistii** praeter eius intellectum assumit. Nam quod dicit, **Alexandrum** dixisse intellectum possibilem non esse aliud quam praeparationem, quae est in natura humana, ad intellectum agentem et ad intelligibilia: hanc praeparationem nihil aliud intellexit, quam potentiam intellectivam quae est in anima ad intelligibilia. Et ideo dixit eam non esse virtutem in corpore, quia talis potentia non habet organum corporale, et non ex ea ratione, ut **Averroes** impugnat, secundum quod nulla praeparatio est virtus in corpore.

[57.] Et ut a **graecis** ad **arabes** transeamus, primo manifestum est quod **Avicenna** posuit intellectum virtutem animae quae est forma corporis. Dicit enim sic in suo *Libro de anima*: *„intellectus activus* (id est practicus) *eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas. Contemplativus autem intellectus eget corpore et virtutem eius, sed nec semper nec omnino. Sufficit enim ipse sibi per seipsum. Nihil autem horum est anima humana; sed anima est id quod habet has virtutes et, sicut postea declarabimus, est substantia solitaria, id est per se, quae habet aptitudinem ad actiones, quarum quaedam sunt quae non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum eorum ullo modo; quaedam vero sunt, quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo.*" Item, in prima parte dicit quod *„anima humana est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, secundum quod attribuitur ei agere actiones electione deliberationis, et adinvenire meditando, et secundum hoc quod apprehendit universalia*". Sed verum est quod postea dicit et probat quod *„anima humana*", secundum id quod est sibi proprium, id est secundum vim intellectivam, *„non sic se habet ad corpus ut forma, nec eget ut sibi praeparetur organum*".

[58.] Deinde subiungenda sunt verba **Algazelis** sic dicentis: *„cum commixtio elementorum fuerit pulchrioris et perfectioris aequalitatis, qua nihil possit inveniri subtilius et pulchrius ... tunc fiet apta ad recipiendum a datore formarum formam pulchriorem formis aliis, quae est anima hominis. Huius vero animae humanae duae sunt virtutes: una operans et altera sciens*", quam vocat intellectum, ut ex consequentibus patet. Et tamen postea multis argumentis probat, quod operatio intellectus non fit per organum corporale.

după părerea mea, acesta a preluat răstălmăcit cuvintele lui Alexandru, așa cum a preluat și spusele lui Themistius, opus sensului acestora[98]. Căci <el spune> că Alexandru susținuse că intelectul posibil nu este altceva decât o pregătire, care se află în natura umană în vederea intelectului activ și a celor inteligibile, iar el nu a înțeles prin această pregătire decât o potență intelectivă care se află în suflet în vederea celor inteligibile. Și apoi <Alexandru> a spus că aceasta nu prezintă în corp o facultate, deoarece o asemenea potență nu corespunde unui organ corporal, și aceasta nu pentru că — așa cum reclamă Averroes — în corp nici o pregătire nu reprezintă o facultate.

[57.] Și făcând trecerea de la greci la arabi, este mai întâi evident că Avicenna[99] a considerat intelectul ca pe o virtute a sufletului care este forma corpului. Căci el spune astfel în lucrarea sa *Despre suflet*: *„intelectul activ* (adică poietic) *are nevoie de corp și de virtuțile corporale în toate acțiunile sale. Însă intelectul contemplativ are nevoie de corp și de virtuțile lui, dar nu mereu și nu întru totul. Căci el își ajunge sieși și prin sine. Nici unul dintre acestea însă nu este sufletul omenesc, ci sufletul este acela care deține aceste virtuți și, așa cum vom declara mai încolo, reprezintă o substanță solitară, cu alte cuvinte prin sine, care deține aptitudini în vederea acțiunilor, dintre care există unele care nu se desăvârșesc decât prin instrumente și prin folosirea lor în vreun fel, și sunt altele cărora nu le sunt necesare, în vreun fel, instrumentele*". La fel, în prima parte, spune: *„sufletul uman reprezintă desăvârșirea primă a corpului natural instrumental*[100]*, potrivit cu care i se atribuie acestuia făptuirea unor acte prin alegere deliberată și capacitatea de a ajunge la ele prin reflecție, potrivit cu care înțelege universalele*"[101]. Dar este adevărat că după aceea spune și arată că *„sufletul omenesc"*, potrivit cu ceea ce îi este propriu, adică puterea intelectivă, *„nu este în relație cu corpul ca o formă și nici nu are nevoie să i se pregătească un organ*".

[58.] Și apoi se cuvin adăugate cuvintele lui Algazel[102], care spune: *„după cum amestecul elementelor fusese de o egalitate atât de frumoasă și desăvârșită încât nu se poate găsi una mai subtilă și mai frumoasă... atunci să devină aptă să primească de la dătătorul formelor acea formă mai frumoasă ca altele, care este sufletul omului. Acest suflet dispune de două virtuți: una operatoare și una știutoare*", pe care o numește intelect, așa cum rezultă din cele ce urmează. Și totuși, după aceea el arată prin multe argumente faptul că operația intelectului nu are loc printr-un organ corporal.

[59.] Haec autem praemissimus, non quasi volentes ex **philosophorum** auctoritatibus reprobare suprapositum errorem, sed ut ostendamus, quod non soli **latini**, quorum verba quibusdam non sapiunt, sed etiam **graeci** et **arabes** hoc senserunt, quod intellectus sit pars vel potentia seu virtus animae quae est corporis forma. Unde miror ex quibus **peripateticis** hunc errorem se assumpsisse glorientur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris **peripateticis** recte sapere, quam cum **Averroe** oberrare, qui non tam fuit **peripateticus**, quam philosophiae peripateticae depravator.

Caput tertium.
Rationes ad probandum unitatem intellectus possibilis

[60.] Ostenso igitur ex verbis **Aristoteles** et aliorum sequentium ipsum, quod intellectus est potentia animae quae est corporis forma, licet ipsa potentia, quae est intellectus, non sit alicuius organi actus, *„quia nihil ipsius operationi communicat corporalis operatio"*, ut **Aristoteles** dicit; inquirendum est per rationes quid circa hoc sentire sit necesse. Et quia, secundum doctrinam **Aristotelis**, oportet ex actibus principia actuum considerare, ex ipso actu proprio intellectus qui est intelligere, primo hoc considerandum videtur.

[61.] In quo nullam firmiorem rationem habere possumus ea quam **Aristoteles** ponit, et sic argumentatur: *„anima est primum quo vivimus et intelligimus; ergo est ratio quaedam et species corporis cuiusdam"*. Et adeo huic rationi innititur, quod eam dicit esse demonstrationem; nam in principio capituli sic dicit: *„non solum quod quid est oportet definitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, sed et causam inesse et demonstrare"*; et ponit exemplum: sicut demonstratur quid est tetragonismus, id est quadratum per inventionem mediae lineae proportionalis.

[62.] Virtus autem huius demonstrationis et insolubilitas apparet, quia quicumque ab hac via divertere voluerint, necesse habent inconveniens dicere. Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit: nunquam enim de intellectu quaeremus,

[59.] Noi însă pusesem aceasta ca o premisă, nu ca și cum am fi dorit să respingem cu ajutorul autorității filosofilor pomenita eroare, ci ca să arătăm că nu numai latinii, ale căror spuse unii nu le cunosc, ci chiar grecii și arabii[103] au considerat că intelectul este o parte sau o potență sau o facultate a sufletului care este forma corpului. De aceea, mă întreb cu mirare de la care peripatetici se fălesc ei că au luat această eroare, de nu cumva ei doresc mai puțin să gândească în consonanță cu anumiți peripatetici decât să rătăcească laolaltă cu Averroes, care nu a fost totuși un peripatetic, ci mai degrabă un denigrator al filosofiei peripatetice[104].

Capitolul 3
Argumente menite să analizeze unitatea intelectului posibil

[60.] Fiind așadar arătat, din cuvintele lui Aristotel și ale altora care l-au urmat, că intelectul reprezintă o potență a sufletului care este o formă a corpului, deși această potență care este intelectul nu reprezintă actul vreunui corp, *„deoarece nici unul din actele acestuia nu este comun cu actul corpului“*[105], precum spune Aristotel, se cuvine cercetat prin argumente ce anume este necesar să se admită relativ la aceasta. Și pentru că, potrivit doctrinei aristotelice, este necesar ca principiile actelor să fie extrase din acte, s-ar părea că intelectul trebuie considerat mai întâi prin actul său propriu, care este înțelegerea.

[61.] Iar pentru aceasta nu putem avea un argument mai solid decât acela pe care îl oferă Aristotel, iar acesta este expus astfel: *„sufletul este acela prin care trăim și simțim și gândim mai întâi, ca și cum ar fi o rațiune și o specie a unui anume corp“*[106]. Și apoi el se sprijină pe acest raționament, căci spune despre acesta că este o demonstrație. Căci la începutul capitolului spune astfel: *„vorbirea care dă o definiție trebuie să evidențieze nu doar ceea ce este <prezent>, cum spun cele mai multe definiții, ci trebuie să determine și cauza și s-o lumineze“*[107]; și el dă ca exemplu: după cum se arată ce este cvadratura, adică pătratul prin descoperirea liniei medii proporționale[108].

[62.] Însă este evidentă puterea acestei demonstrații și faptul că ea nu poate fi respinsă, deoarece oricine ar dori să se îndepărteze de la această cale este în mod necesar dispus la o exprimare nepotrivită. Căci este clar că acest om singular înțelege[109]: nu ne-am desfășura cercetarea

nisi intelligeremus; nec cum quaerimus de intellectu, de alio principio quaerimus, quam de eo quo nos intelligimus. Unde et **Aristoteles** dicit: *„dico autem intellectum quo intelligit anima*". Concludit autem sic **Aristoteles**: quod si aliquid est primum principium quo intelligimus, oportet illud esse formam corporis; quia ipse prius manifestavit, quod illud quo primo aliquid operatur, est forma. Et patet hoc per rationem, quia unumquodque agit in quantum est actu; est autem unumquodque actu per formam; unde oportet illud, quo primo aliquid agit, esse formam.

[63.] Si autem dicas quod principium huius actus, qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te invenire modum quo actio illius principii sit actio huius hominis. Quod diversimode quidam conati sunt dicere. Quorum unus, **Averroes**, ponens huiusmodi principium intelligendi quod dicitur *intellectus possibilis*, non esse animam nec partem animae, nisi aequivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod intelligere illius substantiae separatae est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulator mihi vel tibi per phantasmata quae sunt in me et in te. Quod sic fieri dicebat. Species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus eius, habet duo subiecta: unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam mediantibus phantasmatibus; et sic, dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit. Quod autem hoc nihil sit, patet tripliciter.

[64.] Primo quidem, quia sic continuatio intellectus ad hominem non esset secundum primam eius generationem, ut **Theophrastus** dicit et **Aristoteles** innuit in secundo *Physicorum*, ubi dicit quod terminus naturalis considerationis de formis est ad formam, secundum quam homo generatur ab homine et a sole. Manifestum est autem quod terminus considerationis naturalis est in intellectu. Secundum autem dictum **Averrois**, intellectus non continuaretur homini secundum suam generationem, sed secundum operationem sensus, in quantum est sentiens in actu. Phantasia enim est motus a sensu secundum actum, ut dicitur in libro *De anima*.

[65.] Secundo vero, quia ista coniunctio non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa. Manifestum est enim quod species

în privința intelectului, de nu am fi înțeles; și atunci când cercetăm în privința intelectului, nu ne întrebăm asupra altui principiu decât asupra aceluia pe care îl înțelegem. De unde spune și Aristotel: *„mă refer la intelectul prin care sufletul gândește"*[110]. Iar el conclude spunând că, dacă există vreun principiu prim prin care înțelegem, este nevoie ca acesta să fie forma corpului, deoarece el însuși arătase mai înainte că aceea de la care ceva mai întâi este săvârșit este forma. Și aceasta rezultă din raționamentul potrivit căruia fiecare <lucru> acționează în măsura în care este în act; însă fiecare există în act grație formei, de unde rezultă că aceea de la care pornind mai întâi acționează ceva este formă

[63.] Dacă însă ai spune că începutul actului de a înțelege, pe care îl numim înțelegere, nu este formă, ar fi nevoie să găsești modul în care acțiunea unui principiu să fie acțiunea aceluiași om. Unii au încercat să exprime aceasta în mod felurit. Unul dintre aceștia, Averroes, considerând în acest fel că principiul înțelegerii, care este numit *intelect posibil*, nu este sufletul și nici o parte a acestuia, decât în mod echivoc, ci mai degrabă este o anumită substanță separată, a spus că înțelegerea realizată de acea substanță separată reprezintă înțelegerea mea sau a altuia, în măsura în care acel intelect posibil este pus în legătură cu mine sau cu tine prin imaginile din mine și din tine. El spunea că aceasta se petrece astfel: specia inteligibilă, care devine una cu intelectul posibil, deoarece este forma și actul acestuia, are două subiecte[111]: unul dintre ele îl reprezintă imaginile însele, celălalt este intelectul posibil. Prin urmare, intelectul posibil se află astfel în continuitate cu noi prin forma lui datorită imaginilor care mijlocesc; și astfel, în timp ce intelectul posibil înțelege, și omul înțelege[112]. Însă faptul că aceasta nu înseamnă nimic rezultă în trei feluri.

[64.] Mai întâi, deoarece această continuitate dintre intelect și om nu ar fi potrivită cu momentul generării sale[113]. Așa după cum spune Theofrast și arată și Aristotel în *Fizica*, II[114], acolo unde spune că limita de cercetare a formei de către naturalist este până la forma după care omul este generat de om și de soare[115]. Este însă evident că limita considerării naturale se află în intelect. Potrivit însă spusei lui Averroes, intelectul nu ar intra în continuitate cu omul în urma generării sale, ci numai conform operației simțurilor, în măsura în care simțitorul este în act. Căci imaginația este pusă în mișcare de către simț în urma actului, așa cum se spune și în *Despre suflet*[116].

[65.] În al doilea rând, deoarece această unire nu s-ar realiza potrivit cu ceva unic, ci potrivit cu o diversitate. Căci este evident că specia

intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu, abstracta a phantasmatibus. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis nisi secundum quod est abstracta a phantasmatibus, sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur phantasmatibus, sed magis ab eis est separatus. Nisi forte dicatur quod intellectus possibilis continuatur phantasmatibus, sicut speculum continuatur homini cuius species resultat in speculo. Talis autem continuatio manifestum est quod non sufficit ad continuationem actus; manifestum est enim quod actio speculi, quae est repraesentare, non propter hoc potest attribui homini. unde nec actio intellectus possibilis propter praedictam copulationem posset attribui huic homini qui est Socrates, ut hic homo intelligeret.

[66.] Tertio, quia dato quod una et eadem species numero esset forma intellectus possibilis, et esset simul in phantasmatibus: nec adhuc talis copulatio sufficeret ad hoc, quod hic homo intelligeret. Manifestum est enim, quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquid intelligit; sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitivam aliquid sentit. Unde paries, in quo est color, cuius species sensibilis in actu est in visu, videtur, non videt, animal autem habens potentiam visivam, in qua est talis species, videt. Talis autem est praedicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt phantasmata quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis in quo est color, ad visum in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non videt, sed videtur eius color; ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem **Averrois**.

[67.] Quidam vero videntes quod secundum viam **Averrois** sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam diverterunt viam, et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic, in quantum ex corpore et intellectu fit unum, ut ex movente et moto, intellectus est pars huius hominis; et ideo operatio intellectus attribuitur huic homini, sicut operatio oculi, quae est videre, attribuitur huic homini. Quaerendum est autem ab eo qui hoc ponit, primo, quid sit hoc singulare quod singulare quod est Socrates: utrum Socrates sit solus intellectus, qui est motor; aut si motum ab ipso, quod est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva;

inteligibilă, așa cum se află în imagini, este înțeleasă în potență, dar în intelectul posibil ea se află după cum este înțeleasă în act, abstrasă din imagini. Prin urmare, dacă specia inteligibilă nu reprezintă forma intelectului posibil decât în măsura în care este abstrasă din speciile inteligibile, rezultă că <intelectul posibil> nu se continuă în imagini prin specia inteligibilă, ci mai degrabă este separat de acestea. Afară doar dacă nu s-ar spune că intelectul posibil se continuă în imagini după cum o oglindă se continuă cu un om al cărui chip apare în oglindă. Însă este evident că o asemenea continuitate nu este suficientă în vederea continuității actului. Este însă clar că acțiunea oglinzii, care este reprezentarea, nu poate fi, din acest motiv, atribuită omului. Aceasta înseamnă că nici acțiunea intelectului, din cauza legăturii de mai înainte, nu poate fi atribuită acestui om care este Socrate, așa încât acest om să înțeleagă în acest fel.

[66.] În al treilea rând, dat fiind că forma intelectului posibil și ceea ce este totodată în imagini reprezintă, ca număr, una și aceeași specie inteligibilă, nici o legătură de acest fel nu este suficientă pentru ca omul să înțeleagă. Căci este evident că prin specia inteligibilă ceva este înțeles și prin potența intelectivă cineva înțelege. Căci, după cum prin specia inteligibilă se sesizează una, altceva se sesizează prin potența senzitivă. Aceasta înseamnă că peretele în care se află culoarea (a cărei specie sensibilă se află în văz) este văzut <dar> nu vede, însă animalul care deține o potență vizuală în care se află o asemenea specie, vede. Însă legătura intelectului posibil cu omul, în care se află imaginile a căror specie se află în intelectul posibil, este de același fel cu legătura dintre peretele pe care se află culoarea și vederea în care se află specia culorii lui. Așadar, după cum peretele nu vede însă culoarea lui este văzută, tot astfel ar rezulta că omul nu ar înțelege, dar imaginile lui ar fi înțelese de intelectul posibil. Este, prin urmare, cu neputință să rămână validă poziția lui Averroes privind faptul că *„omul înțelege"*[117].

[67.] Există unii care, văzând că nu se poate susține calea lui Averroes despre faptul că *„omul înțelege"*, au schimbat această cale cu o alta, spunând că intelectul este unit cu corpul asemeni unui motor[118] și astfel, în măsura în care din intelect și din corp se face una, precum din mișcător și din mișcat, intelectul reprezintă o parte a acelui om. Apoi, operația intelectului este atribuită acelui om așa cum vederea, care este o operație a ochiului, este atribuită acestui om. Se cuvine însă cercetat de către cei ce susțin aceasta, mai întâi, ce este acest singular care este Socrate: dacă Socrate este doar intelectul, care este motor, sau este și cel mișcat de acesta, care este corpul mișcat de sufletul vegetativ și de cel senzitiv,

aut sit compositum ex utroque. Et quantum ex sua positione videtur, hoc tertium accipiet: quod Socrates sit aliquid compositum ex utroque.

[68.] Procedamus ergo contra eos per rationem **Aristotelis** in octo *Metaphysicae*: quid est igitur quod facit unum hominem? *„Omnium enim quae plures partes habent et non sunt quasi coacervatio totum, sed est aliquod totum praeter partes, est aliqua ratio unum essendi: sicut in quibusdam tactus, in quibusdam viscositas, aut aliquid aliud huiusmodi, palam autem quia si sic transformant, ut consueverunt definire et dicere, non contingit reddere et solvere dubitationem. Si autem est ut dicimus: hic quidem materia, illud vero forma, et hoc quidem potestate, illud vero actu, non adhuc dubitato videbitur esse"*.

[69.] Sed si tu dicas, quod Socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia cum unumquodque sit similiter unum et ens, sequitur quod Socrates non sit aliquid ens, et quod non sit in specie nec in genere; et ulterius, quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis. Unde non dicimus quod intelligere nautae sit intelligere huius totius quod est nauta et navis, sed nautae tantum; et similiter intelligere non erit actus Socratis, sed intellectus tantum utentis corpore Socratis. In solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius; et si quis aliter loquatur, improprie loquitur.

[70.] Et si tu dicas, quod hoc modo caelum intelligit per motorem suum, est assumptio difficilioris. Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellectus superiores, et non e converso. Si vero dicatur quod hoc individuum, quod est Socrates, est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva, ut videtur sequi secundum eos qui ponunt quod hic homo non constituitur in specie per intellectum, sed per animam sensitivam nobilitatam ex aliqua illustratione seu copulatione intellectus possibilis: tunc intellectus non se habet ad Socratem, nisi sicut movens ad motum. Sed secundum hoc actio intellectus quae est intelligere, nullo modo poterit attribui Socrati. Quod multipliciter apparet.

[71.] Primo quidem per hoc quod dicit **Philosophus** in nono *Metaphysicae*, quod *„quorum diversum erit aliquid praeter usum quod fit, horum actus in facto est, ut aedificatio in aedificato, et contextio in contexto; similiter autem et in aliis, et totaliter motus in moto. Quorum vero*

sau dacă este compusul acestora. Și după cum se vede din poziția <acelui filosof[119], el pare> să accepte ce-a de-a treia <ipoteză>, că Socrate este un compus al acestora.

[68.] Să ne îndreptăm atunci împotriva acestora folosind argumentația lui Aristotel din *Metafizica*,VIII[120]: ce este prin urmare ceea ce face ca omul să fie unul? *„Pentru toate lucrurile care au mai multe părți și a căror întregime nu este doar o îngrămădire, ci sunt un întreg în afara părților, există o rațiune de a fi unu: așa cum se întâmplă în cazul contactului pentru unele, al lipirii pentru altele, sau a altceva de același fel... Dacă însă este astfel, precum spunem noi: pe de o parte materia, pe de alta forma, apoi de-o parte lucrul posibil, pe de alta lucrul în act, nu se va mai găsi astfel nici o dificultate".*

[69.] Dar, dacă tu vei spune că Socrate nu este în sine ceva unic, ci un unu ca asamblare a mișcătorului cu mișcatul, ar rezulta multe nepotriviri. Mai întâi, deoarece fiecare este în același fel unu și ființă, ar rezulta că Socrate nu ar fi o ființă și nu s-ar afla într-o specie sau gen. Și apoi, că nu deține o anumită acțiune, deoarece acțiunea nu aparține decât ființei. Ceea ce înseamnă că nu vom spune că înțelegerea navigatorului revine la înțelegerea întregului care este nava laolaltă cu navigatorul, ci numai a navigatorului. Și în același fel înțelegerea nu va mai fi actul lui Socrate, ci doar al intelectului care se folosește de corpul lui Socrate. Căci numai în întregul care este unu și ființă acțiunea părții lui reprezintă acțiunea întregului. Iar dacă cineva s-ar exprima altfel, exprimarea lui ar fi improprie.

[70.] Și dacă tu vei spune că în același fel cerul înțelege prin motorul său, această exprimare reprezintă o asumare a ceva și mai dificil. Căci prin intelectul uman noi trebuie să ajungem la cunoașterea intelectelor superioare, și nu invers. Căci dacă se spune într-adevăr că acest individ, care este Socrate, este un corp însuflețit de un suflet vegetativ și senzitiv, după cum pare să rezulte de la cei ce susțin că omul acesta este constituit în specie nu prin intelect, ci prin sufletul senzitiv înnobilat printr-o anumită iluminare sau legătură cu intelectul posibil, atunci intelectul nu se va raporta la Socrate decât ca un mișcător la un mișcat. Dar potrivit cu acțiunea intelectului, care este înțelegerea, aceasta nu se poate cu nici un chip atribui lui Socrate. Acest lucru rezultă în mai multe feluri.

[71.] Mai întâi, prin ceea ce Filosoful spune în *Metafizica*, IX, că *„în toate cazurile în care, în afară de întrebuințare, se mai produce și altceva, actul se află cuprins în lucrul produs. Astfel, construirea este în construcție, iar țeserea în ceea ce s-a țesut. Așa se întâmplă și cu celelalte, și mișcarea este cuprinsă total în lucrul mișcat. Dar în cazurile în care,*

non est aliud aliquid opus praeter actionem, in eis existit actio, ut visio in vidente et speculatio in speculante". Sic ergo, etsi intellectus ponatur uniri Socrati ut movens, nihil proficit ad hoc quod intelligere sit in Socrate, necdum quod Socrates intelligat: quia intelligere est actio quae est in intellectu tantum. Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere. Non enim potest esse alicuius actus intelligere, cuius non sit actus intellectus: quia intelligere non est nisi in intellectu, sicut nec visio in visu; unde nec visio potest esse alicuius, nisi illius cuius actus est visus.

[72.] Secundo, quia actio moventis propria non attribuitur intrumento aut moto, sed magis e converso, actio instrumenti attribuitur principali moventi: non enim potest dici quod serra disponat de artificio; potest tamen dici quod artifex secat, quod est opus serrae. Propria autem operatio ipsius intellectus est inteligere; unde, dato etiam quod intelligere esset actio transiens in alterum sicut movere, non sequitur quod intelligere conveniret Socrati, si intellectus uniatur ei solum ut motor.

[73.] Tertio, quia in his quorum actiones in alterum transeunt, opposito modo attribuuntur actiones moventibus et motis. Secundum aedificationem enim aedificator dicitur aedificare, aedificium vero aedificari. Si ergo intelligere esset actio in alterum transiens sicut movere, adhuc non esset dicendum quod Socrates intelligeret, ad hoc quod intellectus uniretur ei ut motor, sed magis quod intellectus intelligeret, et Socrates intelligeretur; aut forte quod intellectus intelligendo moveret Socratem, et Socrates moveretur.

[74.] Contingit tamen quandoque, quod actio moventis traducitur in rem motam, puta cum ipsum motum movet ex eo quod movetur, et calefactum calefacit. Posset ergo aliquid sic dicere, quod motum ab intellectu, qui intelligendo movet, ex hoc ipso quod movetur, intelligit. Huic autem dicto **Aristoteles** resistit in secundo *De anima*, unde principium huius rationis assumpsimus. Cum enim dixisset quod id quo primo scimus et sanamur est forma, scilicet scientia et sanitas, subiungit: „*videtur enim in patiente et disposito, activorum inesse actus*". Quod exponens **Themistius** dicit: „*nam etsi ab aliis aliquando scientia et sanitas est,*

în afară de activitatea lucrului respectiv, nu există un alt produs, actul există în agentul însuși. Astfel, vederea este în cel care vede, iar contemplarea în cel care contemplă"[121]. Prin urmare, chiar dacă se consideră că intelectul este unit cu Socrate ca un mișcător, aceasta nu ajută cu nimic faptului că înțelegerea se află în Socrate și nici <aceluia> că Socrate înțelege: căci înțelegerea reprezintă o acțiune care se află numai în intelect. De aici rezultă chiar că este fals ceea ce spun ei, că intelectul nu este actul corpului, ci înțelegerea însăși. Căci nu se poate să existe actul înțelegerii cuiva care să nu aibă un act al intelectului: căci înțelegerea nu are loc decât în intelect, după cum nici vederea nu este decât în văz, și de aceea, nici vederea nu poate fi a altuia decât a celui căruia îi aparține actul văzului.

[72.] În al doilea rând, deoarece acțiunea mișcătorului nu se atribuie în mod propriu instrumentului sau celui mișcat, ci mai curând, dimpotrivă, acțiunea instrumentului este atribuită în principal mișcătorului, nu se poate spune că fierăstrăul dispune de meșter, însă se poate spune că meșterul taie — ceea ce reprezintă lucrarea fierăstrăului. Însă operația proprie intelectului este înțelegerea: de aceea, dat fiind că înțelegerea ar fi o acțiune de trecere într-un altul, așa cum este mișcarea, nu rezultă de aici că înțelegerea s-ar referi la Socrate, dacă intelectul ar fi unit cu el numai ca un motor.

[73.] În al treilea rând, deoarece în cazul acțiunilor de trecere într-un altul, acțiunile mișcătorilor și mișcaților se atribuie într-o manieră opusă, despre o construire se spune că o construiește un constructor, iar despre construcție că este construită. Dacă, prin urmare, înțelegerea ar fi acțiunea de trecere într-un altul, precum este mișcarea, până aici încă nu s-ar putea spune despre Socrate că înțelege, în sensul în care intelectul ar fi unit cu el asemeni unui motor, ci mai degrabă că intelectul ar înțelege și Socrate ar fi cel înțeles. Sau poate că intelectul, atunci când înțelege, l-ar mișca pe Socrate, iar Socrate ar fi mișcat.

[74.] Se întâmplă însă uneori ca acțiunea mișcătorului să fie transpusă în lucrul mișcat, așa cum mișcarea însăși mișcă din ceea ce este mișcat, iar cel încălzit încălzește. S-ar putea, așadar, spune vreunuia că mișcarea provocată de intelect, care mișcă înțelegând, înțelege din ceea ce mișcă ca însăși. Însă acestei susțineri Aristotel i se pune împotrivă în *Despre suflet*, II, <în locul> de la care scrierea aceasta își ia începutul. După ce spusese că prin formă știm mai întâi și ne însănătoșim, adică prin știință și sănătate, el adaugă: „*s-ar părea că în cel care este afectat și care este dispus există actul producătorilor*"[122]. Iar Themistius, în comentariul său, spune: „*chiar dacă uneori știința și sănătatea provin de la alții,*

puta a docente et medico; tamen in patiente et disposito facientium inexistere actus ostendimus prius, in his quae de natura". Est ergo intentio **Aristotelis**, et evidenter est verum, quod quando motum movet et habet actionem moventis, oportet quod insit ei actus aliquis a movente, quo huiusmodi actionem habeat; et hoc est primum quo agit, et est actus et forma eius sicut si aliquid est calefactum, calefacit per calorem qui inest ei a calefaciente.

[75.] Detur ergo quod intellectus moveat animam Socratis, vel illustrando vel quocumque modo: hoc quod est relictum ab impresione intellectus in Socrate, est primum quo Socrates intelligit. Id autem quo primo Socrates intelligit, sicut sensu sentit, **Aristoteles** probavit esse in potentia omnia, et per hoc non habere naturam determinatam, nisi hanc quod sit possibilis; et per consequens, quod non misceatur corpori, sed sit separatus. Dato ergo, quod sit aliquis intellectus separatus movens Socratem, tamen adhuc oportet quod iste intellectus possibilis, de quo **Aristoteles** loquitur, sit in anima Socratis, sicut et sensus, qui est in potentia ad omnia sensibilia, quo Socrates sentit.

[76.] Si autem dicatur quod hoc individuum, quod est Socrates, neque est aliquid compositum ex intellectu et corpore animato, neque est corpus animatum tantum, sed est solum intellectus; haec iam erit opinio **Platonis**, qui, ut **Gregorius Nyssenus** refert, „*propter hanc difficultatem non vult hominem ex anima et corpore esse, sed animam corpore utentem et velut indutam corpore*". Sed et **Plotinus**, ut **Macrobius** refert, ipsam animam hominem esse testatur, sic dicens: „*ergo qui videtur, non ipse verus homo est, sed ille a quo regitur quod videtur. Sic, cum morte animalis discedit animatio, cadit corpus a regente viduatum; et hoc est quod videtur in homine mortale. Anima vero, quae verus homo est, ab omni mortalitas conditione aliena est*". Qui quidem **Plotinus**, unus de magnis commentatoribus, ponitur inter commentatores **Aristotelis**, ut **Simplicius** refert in *Commento Praedicamentorum*.

[77.] Haec autem sententia nec a verbis **Aristotelis** multum aliena videtur. Dicit enim in nono *Ethicorum*, quod „*boni hominis est bonum elaborare et sui ipsius gratia: intellectivi enim gratia quod unusquisque esse videtur*". Quod quidem non dicit

de pildă de la învățător și de la medic, totuși actul celor care împlinesc ceva se află în acela care pătimește și se află într-o anumită dispoziție, așa cum am arătat <în scrierile noastre> despre natură." Prin urmare, aceasta este intenția lui Aristotel și ea este în mod evident adevărată, căci atunci când cel mișcat mișcă și are acțiunea mișcătorului, în mod necesar este în el actul mișcătorului, de la care deține în acest fel acțiunea. Și acesta este cel dintâi prin care acționează și este actul și forma acestuia, după cum ceva care este încălzit încălzește prin căldura care se află în el de la cel care l-a încălzit.

[75.] Aceasta ar însemna că intelectul mișcă sufletul lui Socrate, fie iluminându-l, fie într-un alt mod oarecare: ceea ce a rămas din impresia <produsă> de intelect în Socrate este acela prin care Socrate înțelege mai întâi. Dar despre acela prin care Socrate înțelege mai întâi, după cum simte prin simț, Aristotel a arătat că se află în întregime în potență, și de aceea nu are o natură determinată, afară de faptul de a fi posibil, și prin urmare că nu se amestecă cu corpul, ci este separat. Dacă este dat prin urmare faptul că există un intelect separat care îl mișcă pe Socrate, este totuși necesar ca și acest intelect posibil, despre care vorbește Aristotel, să fie în sufletul lui Socrate, așa cum este și simțul, care este în potență față de toate sensibilele prin care Socrate simte.

[76.] Dacă însă se spune că individul acesta care este Socrate nu este nici un compus din intelect și un corp neînsuflețit, nici nu este doar un corp însuflețit, ci este numai intelect, aceasta este opinia lui Platon care, așa precum citează Grigore din Nyssa, „*din cauza acestei dificultăți nu consideră că omul este <compus> din trup și suflet, ci suflet care se folosește de trup și este ca și cum ar fi introdus în trup*"[123]. Dar și Plotin, așa precum reia Macrobius[124], atestă faptul că omul este suflet, spunând astfel: „*prin urmare cel aparent nu este omul adevărat, ci el este cel care conduce pe cel aparent. Astfel, deoarece la moartea animalului însuflețirea încetează, corpul se prăbușește golit de stăpânul său. Și aceasta este ceea ce se vede în omul muritor. Dar sufletul, care este omul adevărat, este străin de orice condiție muritoare*"[125]. Într-adevăr, acest Plotin, unul dintre marii comentatori, este considerat între comentatorii lui Aristotel, așa cum arată Simplicius în comentariul său la *Categorii*[126].

[77.] Iar această părere nici nu pare foarte străină de spusele lui Aristotel. Căci el spune, în *Etica <Nicomahică>*, IX, că „*stă în firea omului virtuos să depună eforturi în vederea binelui, făcând asta pentru sine însuși, adică pentru partea intelectivă a sufletului său, în care trebuie să recunoaștem ființa însăși a fiecăruia dintre noi*"[127]. El nu spune

propter hoc quod homo sit solus intellectus, sed quia id quod est in homine principalius est intellectus; unde in consequentibus dicit, quod *„quemadmodum civitas principalissimum maxime esse videtur, et omnis alia constitutio, sic et homo*"; unde subiungit, quod *„unusquisque homo vel est hoc* (scilicet intellectus), *vel maxime*". Et per hunc modum arbitror et **Themistius** in verbis supra positis, et **Plotinum** in verbis nunc inductis, dixisse quod homo est anima vel intellectus.

[78.] Quod enim homo non sit intellectus tantum, vel anima tantum, multipliciter probatur. Primo quidem, ab ipso **Gregorio Nysseno**, qui inducta opinione **Platonis** subdit: *„habet autem hic sermo difficile vel indissolubile quid. Qualiter enim unum esse potest cum indumento anima? Non enim unum est tunica cum induto*". Secundo, quia **Aristoteles** in septimo *Metaphysicae* probat quod *„homo et equus et simila non sunt solum forma, sed totum quoddam ex materia et forma ut universaliter; singulare vero ex ultima materia ut Socrates iam est, et in aliis similiter*". Et hoc probavit per hoc, quod nulla pars corporis potest definiri sine parte aliqua animae; et recedente anima, nec oculus nec caro dicitur nisi aequivoce: quod non esset, si homo aut Socrates esset tantum intellectus aut anima. Tertio, sequeretur quod, cum intellectus non moveat nisi per voluntatem, ut probatur in tertio *De anima*, hoc esset de rebus subiectis voluntati, quod retineret homo corpus cum vellet, et abiiceret cum vellet: quod manifeste patet esse falsum.

[79.] Sic igitur patet quod intellectus non unitur Socrati solum ut motor. Et quod, etiam si hoc esset, nihil proficeret ad hoc quod Socrates intelligeret. Qui ergo hanc positionem defendere volunt, aut confiteantur se nihil intelligere, et indignos esse cum quibus aliqui disputent, aut confiteantur quod **Aristoteles** concludit: quod id quo primo intelligimus est species et forma.

[80.] Potest etiam hoc concludi ex hoc, quod hic homo in aliqua specie collocatur. Speciem autem sortitur unumquodque ex forma. Id igitur per quod hic homo speciem sortitur, forma est. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur, quod est principium propriae operationis speciei. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere; per hoc enim differt ab aliis animalibus: et ideo in hac operatione **Aristoteles** felicitatem ultimam constituit. Principium autem quo inteligimus est intellectus, ut **Aristoteles** dicit. Oportet igitur

aceasta deoarece omul ar fi doar intelect, ci pentru că ceea ce este în om mai important este intelectul. De aceea, în cele ce urmează, el spune că *„așa cum o cetate sau orice alt tip de organizare înseamnă mai presus de orice partea sa ce deține autoritatea supremă, la fel este și în cazul omului*"[128], și apoi adaugă: *„fiecare om este fie acest lucru* (adică intelectul), *fie ceea ce în el este maxim*". Eu sunt de părere că prin acest mod atât Themistius, în cele de mai sus, cât și Plotin, în cele citate acum, au spus că omul este suflet sau intelect.

[78.] Că omul nu este numai un intelect sau numai un suflet, se dovedește în mai multe feluri. Mai întâi, după Grigore din Nyssa, care adaugă reluând opinia lui Platon: *„acest discurs conține ceva dificil sau insolubil. Căci în ce fel poate să fie sufletul una cu îmbrăcămintea lui? Căci tunica este altceva decât cel îmbrăcat.*"[129] În al doilea rând, întrucât Aristotel arată în *Metafizica*, VII, că *„omul și calul și altele asemănătoare nu sunt doar formă, ci un întreg <compus> din materie și din formă ca universale, iar un singular este prin materia sa ultimă, precum Socrate, și în cazul altora, la fel*"[130]. Și el a arătat aceasta prin faptul că nici o parte a corpului nu poate fi definită fără o parte a sufletului. Și o dată stins sufletul, nici ochiul și nici inima nu se mai rostesc decât echivoc. Aceasta nu s-ar întâmpla dacă omul sau Socrate ar fi numai intelect sau suflet. În al treilea rând, ar însemna că, de vreme ce intelectul nu mișcă decât prin voință, precum se arată în *Despre suflet*, III, acesta ar privi lucrurile supuse voinței, omul și-ar păstra corpul când ar dori și l-ar părăsi după dorință: se vede în mod clar că aceasta este fals.

[79.] Tot așa precum rezultă că intelectul nu este unit cu Socrate numai ca un motor, dacă aceasta ar fi fost astfel, nimic nu l-ar fi ajutat pe Socrate să înțeleagă, în sensul de a realiza înțelegerea. Cei care doresc să apere o asemenea poziție, fie să mărturisească că nu se înțeleg <pe ei înșiși> și că este nedemn să se dispute cu dânșii, fie să mărturisească ceea ce conclude Aristotel: că acelea prin care mai întâi înțelegem sunt specia și forma.

[80.] Se poate reține de aici că fiecare om este așezat într-o specie anume. Dar fiecare specie este împărțită după formă. Prin urmare, forma este aceea potrivit căreia este împărțit omul acesta. Fiecare este însă împărțit după acea specie care este principiul operației proprii speciei <respective>. Însă operația proprie omului, în măsura în care este om, este înțelegerea, căci prin aceasta se deosebește de celelalte animale: și apoi Aristotel a stabilit această operație ca fiind fericirea ultimă. Însă principiul prin care înțelegem este intelectul, după cum spune Aristotel. Prin urmare,

ipsum uniri corpori ut formam, non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicuius organi actus, sed quia est virtus animae, quae est actus corporis physici organici.

[81.] Adhuc, secundum istorum positionem, destruuntur moralis philosophiae principia: subtrahitur enim quod est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum voluntarium dicitur, quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum **Aristotelis** in tertio *De anima*; et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et voluntas; et per hoc etiam, quod contingit per voluntatem aliquid in universali amare vel odire, sicut odimus latronum genus, ut **Aristoteles** dicit in sua *Rhetorica*.

[82.] Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis: quod est divellere principia moralis philosophiae. Quod cum sit absurdum, et vitae humanae contrarium (non enim esset necesse consiliari, nec leges ferre), sequitur quod intellectus sic uniatur nobis ut vere ex eo et nobis fiat unum; quod vere non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut sic scilicet potentia animae quae unitur nobis ut forma. Relinquitur igitur hoc absque omni dubitatione tenendum, non propter revelationem fidei, ut ipsi dicunt, sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia.

[83.] Rationes vero quas in contrarium adducunt, non difficile est solvere. Dicunt enim quod ex hac positione sequitur quod intellectus sit forma materialis, et non sit denudata ab omnibus naturis rerum sensibilium; et quod per consequens quidquid recipitur in intellectu, recipitur sicut in materia individualiter et non universaliter. Et ulterius, quod si est forma materialis, quod non est intellecta in actu; et ita intellectus non poterit se intellegere, quod est manifeste falsum: nullum enim forma materialis est intellecta in actu sed in potentia tantum; fit autem intellecta in actu per abstractionem. Horum autem solutio apparet ex his quae praemissa sunt. Non enim dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam, quae, secundum doctrinam **Aristotelis**, nullius organi actus est: unde remanet quod anima, quantum ad intellectivam potentiam, sit immaterialis, et immaterialiter recipiens, et se ipsam intelligens. Unde et **Aristoteles** signanter dicit quod *„anima est locus specierum, non tota, sed intellectus"*.

este necesar ca acesta să fie unit cu corpul ca o formă, nu așa cum potența intelectivă reprezintă actul vreunui organ, ci ca o virtute a sufletului care este actul corpului natural dotat cu organe.

[81.] Și în plus, potrivit poziției acelora, ar fi distruse principiile filosofiei morale, căci ceea ce se află în noi este sustras. Căci nimic nu este în noi decât prin voință, de unde numim și tot ceea ce este în noi ca fiind *voluntar*. Însă voința se află în intelect, după cum rezultă din spusele lui Aristotel din *Despre suflet*, III[131], și prin faptul că în substanțele separate există intelect și voință, și prin faptul că a iubi și a urî țintește prin voință ceva în universal, așa cum urâm genul tâlharilor, așa cum spune Aristotel în *Retorica* sa[132].

[82.] Prin urmare, dacă intelectul nu aparține omului singular astfel încât să fie cu adevărat una cu el, ci este unit cu el doar prin imagini sau ca un motor, nu va exista în el nici voință, ci numai în intelectul separat. Și astfel, omul nu va fi stăpânul actului său propriu și nici vreunul din actele sale nu va fi lăudabil sau de blamat. Aceasta înseamnă a risipi principiile filosofiei morale. Întrucât aceasta este absurd și contrar vieții umane (căci nu ar mai fi necesare nici sfaturile și nici legile), rezultă că intelectul este unit cu noi astfel încât din acesta și din noi să fie una. Aceasta nu se poate întâmpla cu adevărat decât așa cum a fost spus, adică să fie o potență a sufletului care este unită cu noi ca o formă. Rămâne de reținut aceasta fără nici o îndoială, nu din cauza unei revelații a credinței, așa cum spun aceștia, ci pentru că sustragerea s-a operat împotriva celor ce apar în chip manifest.

[83.] Argumentele pe care ei le aduc împotrivă nu sunt dificil de respins. Ei spun că, de pe poziția <noastră>, rezultă că intelectul reprezintă forma materială și ea nu ar fi golită de toate naturile lucrurilor sensibile și, în consecință, tot ceea ce ar fi primit în intelect ar fi primit ca într-o materie, în mod individual și nu universal. Și mai apoi că, dacă este o formă materială care nu este înțeleasă în act, intelectul nu ar putea să se înțeleagă, ceea ce este în mod evident fals: nici o formă materială nu este înțeleasă în act, ci numai în potență, iar înțelegerea în act se face prin abstracție. Iar respingerea acestora rezultă din cele ce au fost puse ca premise. Căci nu spunem că sufletul este forma corpului potrivit cu potența intelectivă, care, după învățătura lui Aristotel, nu este actul nici unui organ[133]. De aici rămâne că sufletul, cât privește potența intelectivă, este imaterial și este cuprinzător în mod imaterial și se poate înțelege pe sine. Căci și Aristotel spune clar că *„sufletul este un loc al speciilor, dar nu în întregul lui, ci numai intelectivul"*[134].

[84.] Si autem contra hoc obiiciatur, quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia: optime quidem procederet ratio si essentia humanae animae sic esset forma materiae quod non per esse suum esset, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis, quae secundum se nec esse nec operationem habent praeter communicationem materiae, quae propter hoc materiae immersae dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum esse est, cui aliqualiter communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod maior est dignitas huius formae quam capacitas materiae; nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit.

[85.] Consideret autem qui hoc dicit, quod si hoc intellectivum principium, quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum et distinctum ab anima quae est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens et intellectum; et non quandoque intelligeret, quandoque non; neque etiam indigeret ut se ipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam, sicut aliae substantiae separatae. Neque etiam esset conveniens quod ad intelligendum indigeret phantasmatibus nostris: non enim invenitur in rerum ordine quod superiores substantiae ad suas principales perfectiones indigeant inferioribus substantiis, sicut nec corpora caelestia formantur sut perficiuntur ad suas operationes ex corporibus inferioribus. Magnam igitur improbabilitatem continet sermo dicentis quod intellectus sit quoddam principium secundum substantiam separatum, et tamen quod per species a phantasmatibus acceptas perficiatur et fiat actu intelligens.

Caput quartum.
Reprobatur sententia ponentium unum intellectum in omnibus hominibus

[86.] His igitur consideratis, quantum ad id quod ponunt intellectum non esse animam quae est nostri corporis forma, neque partem ipsius, sed aliquid secundum substantiam separatum; considerandum restat de hoc quod dicunt intellectum possibilem esse unum in omnibus. Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt. Nihil enim inconveniens videtur sequi, si

[84.] Dar dacă se obiectează împotriva faptului că potența sufletului nu poate fi mai lipsită de materialitate sau mai simplă ca esența acestuia, raționamentul s-ar fi putut susține foarte bine, dacă esența sufletului uman ar fi fost forma materiei care nu ar fi fost prin ființa sa ci prin ființa compusului, după cum este cu privire la celelalte forme care nu dețin potrivit cu sine nici ființă, nici operație <proprie> în afara comunicării cu materia, care se numesc, din acest motiv, scufundate în materie. Însă sufletul omenesc, deoarece există potrivit ființei sale care comunică întru câtva cu materia, dar nu este în totalitate cuprins de aceasta, deoarece e mai mare demnitatea acelei forme decât cuprinderea materiei, nimic nu interzice ca sufletul să aibă vreo operațiune sau vreo facultate în care materia să nu fie implicată.

[85.] Cel care spune aceasta, însă, să ia în seamă faptul că el ar fi în sine înțelegător și înțeles, deși principiul intelectiv prin care noi înțelegem ar fi ca ființă separat și deosebit de sufletul care este forma corpului nostru. Și nu uneori ar înțelege, alteori nu, și nici ar avea nevoie să se cunoască pe sine prin cele inteligibile și prin act, ci prin esență, potrivit altor substanțe separate. Căci nu ar posibil să aibă nevoie, pentru a înțelege, de imaginile noastre. Nu e în ordinea lucrurilor ca substanțele superioare să aibă nevoie, în vederea principalelor desăvârșiri proprii, de substanțele inferioare, așa cum nici corpurile celeste nu sunt alcătuite și desăvârșite în vederea operațiilor proprii de către corpurile inferioare[135]. Prin urmare, susținerea celui care afirmă că intelectul ar fi un anumit principiu separat ca substanță, și totuși prin speciile receptate de la imagini ar fi desăvârșit și ar ajunge să se înțeleagă în act, conține un mare grad de improbabilitate.

Capitolul 4
Este respinsă părerea celor care susțin existența unui singur intelect în toți oamenii

[86.] După ce au fost analizate cele privind susținerea că intelectul nu este sufletul care este forma corpului nostru, nici o parte a acestuia, ci este ceva separat ca substanță, rămâne de cercetat poziția celor care spun că intelectul posibil este unul în toți. Ar avea oarecare sens să se spună aceasta, eventual, cu privire la cel activ, și mulți filosofi procedează astfel[136]. Căci nu pare să rezulte nimic nepotrivit dacă mai multe sunt

ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum; quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem **Aristotelis**, qui posuit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparavit ipsum lumini, **Plato** autem ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut **Themistius** dicit. Est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad videndum. Sed quidquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum omnium hominum, multipliciter impossibile apparet.

[87.] Primo quidem, quia si intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere quod homo singularis intelligens vel sit ipse intellectus, vel intellectus formaliter ei inhaereat, non quidem ita quod sit forma corporis, sed quia est virtus animae quae est forma corporis. Si quis autem dicat quod homo singularis est ipse intellectus, consequens est quod hic homo singularis non sit alius ab illo homine singulari, et quod omnes homines sint unus homo, non quidem participatione speciei, sed secundum unum individuum. Si vero intellectus inest nobis formaliter, sicut iam dictum est, sequitur quod diversorum corporum sint diversae animae. Sicut enim homo est ex corpore et anima, ita hac toto, ut Callias aut Socrates, ex hoc corpore et ex hac anima. Si autem animae sunt diversae, et intellectus possibilis est virtus animae qua anima intelligit, oportet quod differat numero; quia nec fingere possibile est quod diversarum rerum sit una numero virtus. Si quis autem dicat quod homo intelligit per intellectum possibilem sicut per aliquid sui, quod tamen est pars eius, non ut forma sed sicut motor; iam ostensum est supra quod hac positione facta, nullo modo potest dici quod Socrates intelligat.

[88.] Sed demus quod Socrates intelligat per hoc quod intellectus intelligit, licet intellectus sit solum motor, sicut homo videt per hoc quod oculus videt; et, ut similitudinem sequamur, ponatur quod omnium hominum sit unus oculus numero: inquirendum restat, utrum omnes homines sint unus videns vel multi videntes. Ad cuius veritatis inquisitionem considerare oportet quod aliter se habet de primo movente, et aliter de instrumento. Si enim multi homines utantur uno et eodem instrumento numero, dicentur multi operantes; puta, cum multi utuntur una machina ad lapidis proiectionem vel elevationem. Si vero principale agens sit unum, quod utatur multis

desăvârşite de către un singur agent, ca şi cum toate potenţele vizuale ale unui animal sunt desăvârşite de către un singur soare, chiar dacă aceasta nu este potrivit intenţiei lui Aristotel, care a considerat că intelectul activ reprezintă ceva în suflet, căci l-a comparat pe acesta cu lumina[137]. Pe de altă parte, Platon, considerând un intelect separat unic, îl compară pe acesta cu soarele, după cum spune Themistius[138]. Căci există un singur soare, însă mai multe lumini risipite de acesta pentru vedere. Dar orice s-ar întâmpla cu intelectul activ, a spune că intelectul posibil este unul pentru toţi oamenii reiese în mai multe feluri ca fiind imposibil.

[87.] Mai întâi, deoarece este necesar să spunem (dacă intelectul posibil este acela prin care înţelegem) că omul singular, care înţelege, fie că este intelectul însuşi, fie că intelectul îi este fixat în mod formal, nu ca formă a corpului, ci întrucât reprezintă o facultate a sufletului care este forma corpului. Dacă însă cineva ar spune că omul singular este intelectul însuşi, ar rezulta că un om singular nu este diferit de un alt om singular, şi că toţi oamenii sunt un singur om, nu prin participarea la o specie, ci după un individual. Dacă însă intelectul este în noi în mod formal, după cum a fost tocmai spus, rezultă că există suflete diferite pentru corpuri diferite. Dar, după cum omul este <compus> din suflet şi din trup, tot astfel întregul *acesta*, precum Socrate sau Callias, <este compus> din *acest* trup şi din *acest* suflet. Dacă însă sufletele sunt diferite, iar intelectul posibil reprezintă o facultate a sufletului prin care sufletul înţelege, este necesar să difere prin număr; deoarece nici nu este posibil să se închipuie că există o singură facultate, ca număr, pentru lucruri diverse. Dacă însă cineva ar spune că omul înţelege prin intelectul posibil ca prin ceva al său, care îi este totuşi parte, dar nu ca o formă, ci ca un motor, tocmai a fost arătat mai sus că nu s-ar putea spune în nici un mod că Socrate înţelege, dacă această situaţie s-ar realiza[139].

[88.] Dar de fapt, dacă Socrate ar înţelege prin ceea ce intelectul înţelege, deşi intelectul ar fi numai un motor, după cum omul vede prin faptul că ochiul vede şi, pentru a urma asemănarea, s-ar considera că există un singur ochi, ca număr, pentru toţi oamenii, rămâne de cercetat dacă toţi oamenii reprezintă un singur văzător sau mai mulţi văzători. Pentru cercetarea acestui adevăr se cuvine luat în seamă faptul că există un alt raport faţă de primul mişcător şi un altul faţă de instrument. Dacă însă mai mulţi oameni s-ar folosi de un instrument ca număr unul şi acelaşi, ar fi numiţi mai mulţi lucrători. Adică, aşa cum mai mulţi se folosesc de o singură maşină pentru a ridica sau a arunca o piatră. Dacă însă agentul principal este unul şi se foloseşte de mai mulţi ca de nişte

ut instrumentis, nihilominus operans est unum, sed forte operationes diversae propter diversa instrumenta; aliquando autem et operatio una etsi ad eam multa intrumenta requirantur. Sic igitur unitas operantis attenditur non secundum instrumenta, sed secundum principale quod utitur instrumentis. Praedicta ergo positione facta, si oculus esset principale in homine, qui uteretur omnibus potentiis animae et partibus corporis quasi instrumentis, multi habentes unum oculum essent unus videns. Si vero oculus non sit principale hominis, sed aliquid sit eo principalius quod utitur oculo, quod diversificaretur in diversis, essent quidem multi videntes sed uno oculo.

[89.] Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tanquam organis: et propter hoc **Aristoteles** subtiliter dixit quod homo est intellectus vel maxime. Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et indivisus in omnibus: quod est manifeste falsum et impossibile. Repugnat enim his quae apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia quae pertinent ad conversationem civilem, quae est hominibus naturalis, ut **Aristoteles** dicit.

[90.] Adhuc, si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur, sive ut forma sive ut motor, de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero ipsum intelligere quod est simul et respectu unius intelligibilis: puta, si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eamdem sit intellectualis operatio et mei et tui. Non enim potest esse eiusdem activi principii, sive sit forma sive motor, respectu eiusdem obiecti, nisi una numero operatio eiusdem speciei in eodem tempore; quod manifestum est ex his quae **Philosophus** declarat in quinto *Physicorum*. Unde si essent multi homines habentes unum oculum, omnium visio non esset nisi una respectu eiusdem obiecti in eodem tempore.

instrumente, fără îndoială că acela care operează va fi unul, și eventual operațiile vor fi diverse grație diversității instrumentelor, dar uneori are loc și o singură operație, chiar dacă în vederea ei sunt necesare multe instrumente. Prin urmare, în acest fel unitatea celui care operează este atinsă nu potrivit cu instrumentul, ci în principal pentru că se folosește de instrumente. Dacă s-ar realiza, prin urmare, situația de mai înainte, dacă ochiul ar fi <ceea ce este> principal în om, care s-ar folosi de toate potențele sufletului și părțile corpului ca de niște instrumente, cei mulți, care au un ochi unic, ar constitui un unic văzător. Dacă însă ochiul nu reprezintă ceea ce este principal în om, ci există ceva mai de seamă, anume acela care se folosește de ochi, care s-ar diversifica în cele diverse, ar exista într-adevăr mai mulți văzători și un singur ochi.

[89.] Este însă evident că intelectul este ceea ce e principal în om și care se folosește de toate potențele sufletului și de membrele corpului ca și de organe; și din acest motiv Aristotel a spus în mod subtil că omul este *în chip maxim*[140] intelect. Dacă, prin urmare, ar exista un singur intelect pentru toți oamenii, ar urma cu necesitate că există un singur înțelegător și, prin urmare, un singur voitor și un unic folositor, în vederea liberului său arbitru, al tuturor celor prin care oamenii se deosebesc reciproc. Iar din aceasta rezultă, apoi, că nu există nici o diferență între oameni în privința liberei alegeri, ci aceasta va fi aceeași pentru toți, dacă intelectul prin care se întemeiază ceea ce este mai important <în om>, precum și puterea de a se folosi de toate celelalte, este unul și nedivizat în toți: aceasta este în mod evident fals și cu neputință. Căci ar fi respinse toate aparențele, s-ar prăbuși întreaga știință morală și toate cele privitoare la raporturile civile, care aparțin oamenilor în mod natural, după cum spune Aristotel.

[90.] Apoi, dacă toți oamenii înțeleg printr-un singur intelect și acesta este unit cu ei într-un oarecare fel, fie ca formă, fie ca motor, rezultă cu necesitate că înțelegerea însăși a ceea ce este simultan și potrivit unui singur inteligibil este una ca număr pentru toți oamenii. De pildă, dacă eu mă gândesc la o piatră iar tu la fel, va fi nevoie ca operația mea intelectuală și a ta să fie una și aceeași[141]. Faptul că nu este cu putință ca pentru aceleași principii active, fie că este formă, fie că este motor, luând în seamă același obiect, să existe o singură operație, unică în număr, a aceleiași specii, în același timp, este evident din cele pe care le declară Filosoful în *Fizica*,V[142]. De aceea, dacă ar exista mai mulți oameni care să aibă un singur ochi, vederea tuturora nu va fi decât una în raport cu același obiect în același timp.

[91.] Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore, sit una actio intellectualis tantum; et praecipue cum nihil eorum, secundum quae ponuntur homines differre ab invicem, communicet in operatione intellectuali. Phantasmata enim praeambula sunt actioni intellectus, sicut colores actioni visus: unde per eorum diversitatem non diversificaretur actio intellectus, maxime respectu unius intelligibilis, secundum quae tamen ponunt diversificari scientiam huius a scientia alterius, in quantum hic intelligit ea quorum phantasmata habet, et ille alia quorum phantasmata habet. Sed in duobus qui idem sciunt et intelligunt, ipsa operatio intellectualis per diversitatem phantasmatum nullatenus diversificari potest.

[92.] Adhuc autem ostendendum est quod haec positio manifeste repugnat dictis **Aristotelis**. Cum enim dixisset de intellectu possibili, quod est separatus et quod est in potentia omnia, subiungit quod *„cum sic singula fiat* (scilicet in actu), *ut sciens dicitur qui secundum actum*", id est hoc modo sicut scientia est actus, et sicut sciens dicitur esse in actu in quantum habet habitum. Unde subdit: *„hoc autem confestim accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen similiter sicut ante addiscere aut invenire*". Et postea, cum quaesivisset *„si intelectus simplex est et impassibile et nulli nihil habet commune, sicut dixit* ***Anaxagoras****, quomodo intelliget, si intelligere pati aliquid est?*" Et ad hoc solvendum respondet dicens quod *„potentia quodammodo est intelligibilia intellectus sed actu nihil antequam intelligat*". Oportet autem sic sicut in tabula nihil est actu scriptum; quod quidem accidit in intellectu. Est ergo sententia **Aristotelis** quod intellectus possibilis ante *addiscere* aut *invenire* est in potentia, sicut tabula in qua nihil est actu scriptum; sed post addiscere et invenire est actu secundum habitum scientiae, quo potest per seipsum operari, quamvis et tunc sit in potentia ad considerare in actu.

[93.] Ubi tria notanda sunt. Primum, quod habitus scientiae est actus primus ipsius intellectus possibilis, qui secundum hunc fit actu et potest per seipsum operari. Non autem scientia est solum secundum phantasmata illustrata, ut quidam dicunt, vel quaedam facultas quae nobis acquirintur ex frequenti meditatione et exercitio, ut continuemur cum intelectu

[91.] Prin urmare, la fel, dacă intelectul este unul pentru toți, înseamnă că pentru toți oamenii care înțeleg același lucru în același timp există numai o singură operație intelectuală. Și <aceasta se petrece> mai ales fiindcă nici unul din <principiile> potrivit cărora se consideră că oamenii se deosebesc unul de altul nu iau parte la operația intelectuală. Însă imaginile reprezintă un preambul al acțiunii intelectului, după cum sunt culorile pentru acțiunea de a vedea: aceasta înseamnă că prin diversitatea lor nu se diversifică și acțiunea intelectului, mai cu seamă cu privire la un singur inteligibil, potrivit cu care totuși ei consideră că este deosebită știința unuia de a altuia, în măsura în care <un om> le înțelege pe cele ale căror imagini le posedă și un alt <om> pe altele, ale căror imagini le posedă <la rândul lui>. Însă operația intelectuală a celor care știu și înțeleg nu poate fi împărțită, pentru doi <oameni> care știu și înțeleg același lucru, cu nici un chip, după diversitatea imaginilor[143].

[92.] Apoi este de adăugat că această poziție este în mod evident contrară spuselor lui Aristotel. După ce acesta spusese despre intelectul posibil că este separat și că este în potență toate, adaugă faptul că *„deoarece fiecare este în parte astfel* (adică în act) *încât știutorul este rostit ca fiind cel ce este în act"*, adică așa precum știința este act și după cum știutorul este numit a fi în act în măsura în care deține o dispoziție. De unde, adaugă: *„aceasta se întâmplă ori de câte ori el poate să intre în act prin sine. Chiar și atunci el este încă oarecum în potență, totuși nu chiar ca înainte de achiziție și descoperire.*" Și apoi, după ce se întrebase *„dacă intelectul este simplu și neafectat și nu are nimic comun cu altceva, după cum spune Anaxagoras, atunci cum va înțelege, de vreme ce înțelegerea reprezintă o anumită afectare?"*; pentru a rezolva aceasta, răspunde: *„intelectul este oarecum în potență inteligibilele, iar nu în act înainte de a cunoaște"*[144]. Deci este necesar ca acesta să fie ca o tablă pe care nu este scris nimic în act. Fapt care se și întâmplă în intelect. Prin urmare, Aristotel este de părere că intelectul posibil, înainte de *a achiziționa* și *a descoperi*, se află în potență, asemeni tablei pe care nu este scris nimic în act, dar după achiziție și descoperire, este în act potrivit cu dispoziția științei în care poate prin sine însuși să opereze, chiar dacă și atunci se află în potența de a considera în act.

[93.] Aici trebuie reținute trei lucruri. Mai întâi, dispoziția științei este actul prim al intelectului posibil însuși, care ajunge în act potrivit cu aceasta și poate să opereze prin sine însuși. Însă nu doar știința este iluminată de imagini, cum spun unii, sau unele facultăți care se dobândesc prin exercițiul și meditația frecventă, încât să fim uniți cu intelectul

possibili per nostra phantasmata. Secundo, notandum est quod ante nostrum addiscere et invenire ipse intellectus possibilis est in potentia, sicut tabula in qua nihil est scriptum. Tertio, quod per nostrum addiscere seu invenire, ipse intellectus possibilis fit actu.

[94.] Haes autem nullo modo possunt stare, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et erunt et fuerunt. Manifestum est enim quod species conservantur in intellectu est enim locus specierum, ut supra **Philosophus** dixerat; et iterum scientia est habitus permanens. Si ergo per aliquem praecedentium hominum factus est in actu secundum aliquas species intelligibiles, et perfectus secundum habitum scientiae, ille habitus et illae species in eo remanent. Cum autem omne recipiens sit denudatum ab eo quod recipit, impossibile est quod per meum addiscere aut invenire, illae species acquirantur in intellectu possibili. Etsi enim aliquis dicat, quod per meum invenire intellectus possibilis secundum aliquid fiat in actu de novo, puta si ego aliquid intelligibilium invenio, quod a nullo praecedentium est inventum: tamen in addiscendo hoc contingere non potest; non enim possum addiscere nisi quod docens scivit. Frustra ergo dixit quod ante addiscere aut invenire intellectus erat in potentia.

[95.] Sed et si quis addat, homines semper fuisse secundum opinionem **Aristotelis**: sequetur quod non fuerit primus homo intelligens; et sic per phantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisitae in intellectu possibili, sed sunt species intelligibiles intellectus possibilis aeternae. Frustra ergo **Aristoteles** posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia actu. Frustra etiam posuit, quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, si intellectus possibilis nihil a phantasmatibus accipit. Quamvis et hoc ipsum irrationabile videatur, quod substantia separata a phantasmatibus nostris accipiat, et quod non possit se intelligere nisi post nostrum addiscere aut intelligere; quia **Aristoteles** post vorba praemissa subiungit: *„et ipse seipsum tunc potest intelligere“*, scilicet post addiscere aut invenire. Substantia enim separata secundum seipsam est intelligibilis: unde per suam essentiam se intelligeret intellectus possibilis, si esset substantia separata; nec indigeret ad hoc speciebus intelligibilibus ei supervenientibus per nostrum intelligere aut invenire.

posibil prin imaginile noastre. În al doilea rând, se cuvine reţinut că înainte de *achiziţia* şi *descoperirea* noastră, intelectul însuşi se află în potenţă, asemeni unei table pe care nu este scris nimic. În al treilea rând, se cuvine ştiut că prin *achiziţia* şi prin *descoperirea* noastră intelectul posibil însuşi devine în act.

[94.] Acestea însă nu pot cu nici un chip să se realizeze dacă ar exista un singur intelect posibil pentru toţi cei care sunt, au fost şi vor fi. Căci este evident că speciile sunt conservate în intelect, căci <acesta> este locul speciilor, aşa cum spusese Filosoful mai sus; şi apoi ştiinţa reprezintă o dispoziţie permanentă. Prin urmare, dacă <intelectul> a fost actualizat de vreunul din oamenii de mai înainte, potrivit cu anumite specii inteligibile şi desăvârşit potrivit cu dispoziţia ştiinţei, acea dispoziţie şi acele specii rămân în intelect. Dacă însă orice conţinător ar fi golit de ceea ce a conţinut, este cu neputinţă ca prin *achiziţia* şi *descoperirea* mea să fie achiziţionate acele specii în intelectul posibil. Chiar dacă ar spune cineva că prin *descoperirea* mea intelectul posibil devine în act în raport cu o noutate, de pildă dacă eu descopăr una dintre acele inteligibile care nu mai fusese descoperită de nimeni mai înainte, totuşi aceasta nu mai poate avea legătură cu *achiziţia*, căci eu nu pot achiziţiona decât ceea ce un învăţător a ştiut. Prin urmare, <Aristotel> ar fi spus în zadar că înainte de *achiziţie* sau de *descoperire* intelectul era în potenţă[145].

[95.] Dar, chiar dacă cineva ar susţine că oamenii au existat întotdeauna, aşa cum a crezut Aristotel, înseamnă că nu a existat un prim om înţelegător, şi astfel prin imagini nu a fost achiziţionată nici o specie inteligibilă în intelectul posibil, ci ele sunt specii inteligibile eterne ale intelectului posibil. Prin urmare, Aristotel ar fi considerat în zadar că intelectul agent ar face inteligibilele în potenţă <să devină> inteligibile în act. Degeaba ar fi fost el de părere că imaginile se raportează la intelectul posibil asemeni culorilor la văz, dacă intelectul posibil nu primeşte nimic din partea imaginilor. Şi chiar faptul ca substanţa separată să primească de la imaginile noastre şi să nu se poată înţelege pe sine decât în urma *achiziţiei* sau înţelegerii noastre pare iraţional. Căci Aristotel, după cele spuse mai înainte, adaugă: *„şi atunci se poate înţelege pe sine"*[146], adică după *achiziţie* şi *descoperire*. Căci substanţa separată este inteligibilă potrivit cu sine, ceea ce înseamnă că intelectul posibil s-ar înţelege pe sine prin propria esenţă, dacă ar fi o substanţă separată, şi nu ar avea nevoie pentru aceasta de speciile inteligibile care i se adaugă prin înţelegerea sau descoperirea noastră.

[96.] Si autem haec inconvenientia velint evadere, dicendo quod omnia praedicta **Aristoteles** dicit de intellectu possibili secundum quod continuatur nobis, et non secundum quod in se est: primo quidem dicendum est quod verba **Aristotelis** hoc non sapiunt; immo de ipso intellectu possibili loquitur secundum id quod est proprium sibi, et secundum quod distinguitur ab agente. Deinde si non fiat vis de verbis **Aristotelis**, ponamus, ut dicunt, quod intellectus possibilis ab aeterno habuerit species intelligibiles, per quas continuetur nobiscum secundum phantasma quae sunt in nobis.

[97.] Oportet enim quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, et phantasmata quae sunt in nobis, aliquo horum trium modorum se habeant: quorum unus est, quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, sint acceptae a phantasmatibus quae sunt in nobis, ut sonant verba **Aristotelis**; quod non potest esse secundum praedictam positionem, ut ostensum est. Secundus autem modus est, ut illae species non sint acceptae a phantasmatibus, sed sint irradiantes supra phantasmata nostra; puta, si species aliquae essent in oculo irradiantes super colores qui sunt in pariete. Tertius autem modus est, ut neque species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, sint receptae a phantasmatibus, neque imprimant aliquid supra phantasmata.

[98.] Si autem ponatur secundum, scilicet quod species intelligibiles illustrent phantasmata et secundum hoc intelligantur: primo quidem sequitur quod phantasmata fiunt intelligibilia actu, non per intellectum agentem, sed per intellectum possibilem secundum suas species. Secundo, quod talis irradiatio phantasmatum non poterit facere quod phantasmata sint intelligibilia actu: non enim fiunt phantasmata intelligibilia actu nisi per abstractionem; hoc autem magis erit receptio quam abstractio. Et iterum, cum omnis receptio sit secundum naturam recepti, irradiatio specierum intelligibilium quae sunt in intellectu possibili, non erit in phantasmatibus quae sunt in nobis intelligibiliter, sed sensibiliter et materialiter. Et sic nos non poterimus intelligere universale per huiusmodi irradiationem. Si autem species intelligibiles intellectus possibilis neque accipiuntur a phantasmatibus, neque irradiant super ea, erunt omnino disparatae et nihil proportionales habentes, nec phantasmata aliquid facient ad intelligendum; quod manifeste repugnat. Sic igitur omnibus modis impossibile est quod intellectus possibilis sit unus tantum omnium hominum.

[96.] Dacă însă ei ar dori să se elibereze de aceste neajunsuri, spunând că în toate cele de mai înainte Aristotel a vorbit despre intelectul posibil după cum el este conținut în noi și nu după cum este în sine, se cuvine spus mai întâi că ei nu cunosc expresia lui Aristotel. Dimpotrivă, ea vorbește despre intelectul posibil însuși după cum are ceva propriu și se distinge de cel activ. De nu s-ar ivi această forță din cuvintele lui Aristotel, am considera, așa cum spun ei, că intelectul posibil deținuse din eternitate speciile inteligibile prin care este unit cu noi potrivit imaginilor care se află în noi.

[97.] Este necesar ca speciile inteligibile care se află în intelectul posibil și imaginile care se află în noi să se afle în unul din următoarele trei raporturi: mai întâi, <că> speciile inteligibile care se află în intelectul posibil sunt primite de imaginile care sunt în noi, după cum sună cuvintele lui Aristotel. Aceasta însă nu poate fi potrivit cu poziția mai înainte susținută, după cum s-a arătat. În al doilea rând, ca acele specii să nu fie primite de imagini ci să iradieze asupra imaginilor noastre: de pildă, dacă unele specii s-ar afla în ochi și ar iradia asupra culorilor aflate pe perete. Cea de-a treia posibilitate ar fi aceea ca nici speciile inteligibile, care se află în intelectul posibil, să nu fie receptate de la imagini, și nici să nu imprime ceva în imagini.

[98.] Dacă luăm în seamă cea de-a doua posibilitate, adică speciile inteligibile să ilumineze imaginile și potrivit cu acestea să fie înțelese, ar rezulta mai întâi că imaginile devin inteligibile în act nu prin intelectul activ, ci prin cel posibil, potrivit cu speciile sale. În al doilea rând, o asemenea iradiere a imaginilor nu ar putea face imaginile să fie inteligibile în act; căci imaginile nu devin inteligibile în act decât prin abstracție. În acest caz va fi mai mare receptarea decât abstracția. Și apoi, deoarece orice receptare este potrivită naturii celui receptat, iradierea speciilor inteligibile care se află în intelectul posibil nu va fi în imaginile care sunt în noi în mod inteligibil, ci într-o manieră sensibilă și materială. Și astfel noi nu am putea să înțelegem în mod universal printr-o iradiere de acest fel. Dacă însă speciile inteligibile ale intelectului posibil nu sunt primite de imagini și nici nu iradiază asupra lor, vor fi întru totul disparate, nu se vor raporta într-o manieră proporțională și nici imaginile nu vor contribui cu nimic la înțelegere. Aceasta se cuvine în mod evident respins. Este astfel întru totul imposibil ca intelectul posibil să fie unul pentru toți oamenii.

Caput quintum.
Solvuntur rationes
contra pluralitatem intellectus

[99.] Restat autem nunc solvere ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere. Quorum primum est, quia omne quod multiplicatur secundum divisionem materiae, est forma materialis: unde substantiae separatae a materia non sunt plures in una specie. Si ergo plures intellectus essent in pluribus hominibus, qui dividuuntur ad invicem numero per divisionem materiae, sequeretur ex necessitate quod intellectus esset forma materialis: quod est contra verba **Aristoteles** et probationem ipsius qua probat quod intellectus est separatus. Si ergo est separatus et non est forma materialis, nullo modo multiplicatur secundum multicationem corporum.

[100.] Huic autem rationi tantum innituntur, quod dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei in diversis hominibus. Dicunt enim quod hoc implicaret contradictionem: quia habere naturam ut numeraliter multiplicetur, est aliud a natura formae separatae. Procedunt autem ulterius, ex hoc concludere volentes quod nulla forma separata est una numero nec aliquid individuatum. Quod dicunt ex ipso vocabulo apparere: quia non est unum numero nisi quod est unum de numero; forma autem liberata a materia non est unum de numero, quia non habet in se causam numeri, eo quod causa numeri est a materia.

[101.] Sed ut a posterioribus incipiamus, videntur vocem propriam ignorare in hoc quod ultimo dictum est. Dicit enim **Aristoteles** in quarto *Metaphysicae*, quod *„cuiusque substantia unum est non secundum accidens", et quod „nihil est aliud unum praeter ens*". Substantia ergo separata si est ens, secundum suam substantiam est una; praecipue cum **Aristoteles** dicat in octavo *Metaphysicae*, quod ea quae non habent materiam, non habent causam ut sint unum et ens. Unum autem, in quinto *Metaphysicae*, dicitur quadrupliciter, scilicet numero, specie, genere, proportione. Nec est dicendum quod aliqua substantia separata sit unum tantum specie vel genere, quia hoc non est esse simpliciter unum. Relinquitur ergo quod quaelibet substantia separata sit unum numero. Nec dicitur aliquid unum numero, quia sit unum de numero: non enim numerus est causa unius,

Capitolul 5
Sunt respinse argumentele <aduse> împotriva pluralității intelectului

[99.] Rămâne să oferim acum un răspuns acelor <argumente> prin care ei doresc să respingă pluralitatea intelectului posibil[147]. Dintre acestea, cel dintâi este acela <care susține> că tot ceea ce este multiplicat conform diviziunii materiei reprezintă o formă materială. Aceasta înseamnă că substanțele separate de materie nu sunt mai multe în aceeași specie. Dacă, prin urmare, ar exista intelecte diferite în oameni diferiți, care s-ar împărți numeric prin diviziunea materiei, ar rezulta cu necesitate că intelectul ar fi o formă materială[148]. Aceasta este însă împotriva spuselor lui Aristotel și a probei acestuia prin care arată că intelectul este separat. Dacă, prin urmare, este separat și nu este o formă materială, el nu se poate multiplica conform multiplicării corpurilor.

[100.] Ei se sprijină pe un asemenea argument atunci când spun că Dumnezeu nu poate face mai multe intelecte pentru aceeași specie în oameni diferiți. Căci ei spun că aceasta ar conduce la o contradicție: a avea o asemenea natură încât ea să se multiplice numeric reprezintă altceva decât natura unei forme separate. Iar ei doresc ulterior să conclude că nici o formă separată nu este una ca număr și nici ceva individuat. Ceea ce spun ei reiese din cuvântul însuși: căci numai ceea ce este unul *cât privește numărul* este și unul *ca număr*; însă forma eliberată de materie nu este una în ceea ce privește numărul, căci nu are în sine cauza numărului, deoarece cauza acestuia provine de la materie.

[101.] Dar, ca să începem cu cele din urmă, s-ar părea că ei ignoră propriul cuvânt în ceea ce spuseseră ultima oară. Căci Aristotel spusese în *Metafizica*, IV că *„substanța fiecăruia este una nu potrivit accidentului"* și că *„unul nu este altceva nimic decât ființa"*[149]. Prin urmare, substanța separată, dacă este ființă, este una, potrivit cu substanța. Mai ales, întrucât spune Aristotel în *Metafizica*,VIII[150] că acele <substanțe> care nu au o materie nu au nici o cauză de a fi unu și ființă. Unul, însă, se spune în *Metafizica*, V[151] în patru feluri, adică după număr, specie, gen și analogie. Nu trebuie spus că vreo substanță separată este numai una ca specie sau ca gen, deoarece aceasta nu înseamnă a fi pur și simplu unul. Rămâne prin urmare ca fiecare substanță separată să fie ca număr una. Și nu se spune despre ceva că este *unul ca număr* dacă este unul *în ceea ce privește numărul*, căci numărul nu este cauza unului,

sed e converso, sed quia in numerando non dividitur; unum enim est id quod non dividitur.

[102.] Nec iterum hoc verum est, quod omnis numerus causetur ex materia: frustra enim **Aristoteles** quaesivisset numerum substantiarum separatarum. Ponit etiam **Aristoteles** in quinto *Metaphysicae* quod multum dicitur non solum numero, sed specie et genere. Nec etiam hoc verum est, quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquid: alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum singularium, ut **Philosophus** dicit; unde contra **Platonem** argumentatur in septimo *Metaphysicae*, quod si ideae sunt separatae, non praedicabitur de multis idea, nec poterit definiri, sicut nec alia individua quae sunt unica in sua specie, ut sol et luna. Non enim materia est principium individuationis in rebus materialibus, nisi in quantum materia non est participabilis a pluribus, cum sit primum subiectum non existens in alio. Unde et de idea **Aristoteles** dicit quod, si idea esset separata, esset quaedam, id est individua, quam impossibile esset praedicari de multis.

[103.] Individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicuis materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparationem ad materiam. Iam autem supra ostensum est, quod intellectus est virtus animae quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales quae vocantur *intellectus*; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis, ut supra ostensum est.

[104.] Si quis autem obiiciat quod, si multiplicantur secundum corpora, sequitur quod destructis corporibus, non remaneant multae animae, patet solutio per ea quae supra dicta sunt. Unumquodque enim sic est ens, sicut unum, ut dicitur in quarto *Metaphysicae*. Sicut igitur esse animae est quidem in corpore in quantum est forma corporis, nec est ante corpus; tamen destructo corpore, adhuc remanet in suo esse: ita unaquaque anima remanet in sua unitate, et per consequens multae animae in sua multitudine.

[105.] Valde autem ruditer argumentatur ad ostendendum, quod hoc Deus facere non possit, quod sint multi intellectus, credentes

ci dimpotrivă[152]. Iar pentru că în numărare acesta nu se împarte, unul este cel care nu este împărțit.

[102.] Și apoi, nu este adevărat faptul că fiecare număr este cauzat de materie: în zadar căutase Aristotel numărul substanțelor separate[153]. Apoi Aristotel consideră, în *Metafizica*, V[154], că multul se rostește nu doar ca număr, ci și ca specie și ca gen. Însă nu este adevărat faptul că substanța separată nu este un singular și un anume individ. De altfel, nici nu ar deține vreo operație, deoarece actele aparțin numai singularelor, după cum spune Filosoful, <punct de vedere> de la care se argumentează în *Metafizica*, VII[155], împotriva lui Platon: dacă ideile ar fi separate, ideea nu va fi predicată cu privire la mai multe și nici nu va putea fi definită, după cum nici alte individuale care sunt unice în specia lor, așa cum sunt soarele și luna. Materia este un principiu de individuare doar în măsura în care aceasta nu poate fi participată de mai mulți, căci ea este subiectul prim care nu există într-un altul. De aceea, și Aristotel spune cu privire la idee că, dacă ar fi separată, ea ar fi ceva anume, adică un individual care nu ar putea fi predicat despre mai mulți.

[103.] Prin urmare, substanțele separate sunt individuale și singulare, dar ele nu sunt individuate după materie, ci după faptul însuși că nu sunt născute în altă ființă și, prin urmare, nu sunt participate de către o <altă> pluralitate. De aici rezultă că dacă vreo formă este născută așa încât să fie participată de altceva și să fie actul vreunei materii, aceasta poate fi individuată și multiplicată prin raportarea ei la materie. A fost însă arătat mai sus că intelectul reprezintă o facultate a sufletului care este actul corpului. Prin urmare, în corpuri multe există suflete multe, iar în suflete multe există virtuți intelectuale multe care poartă numele de *intelect*. Nu rezultă din acest motiv că intelectul ar fi o virtute materială, așa cum a fost arătat mai sus.

[104.] Dacă însă cineva ar aduce ca obiecție faptul că, dacă sufletele s-ar multiplica urmând corpurile, ar rezulta că o dată ce corpurile s-ar distruge nu ar mai rămâne multe suflete, răspunsul s-ar ivi prin cele ce au fost spuse mai sus. Căci fiecare este ființă după cum este unu, așa cum se spune în *Metafizica*, IV[156]. Prin urmare, așa cum ființa sufletului se află în corp în măsura în care este forma corpului și nu este înainte de corp, totuși, o dată ce corpul a fost distrus, el încă rămâne în ființa sa. Astfel, fiecare suflet rămâne în unitatea sa și prin urmare sufletele multiple rămân în multitudinea lor.

[105.] Aceștia au argumentat însă într-o manieră lipsită de rafinament pentru a arăta că Dumnezeu nu poate face mai multe intelecte, crezând

hoc includent contradictionem. Dato enim quod non esset de natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oportet quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicuius, quod tamen habet illud ex alia causa: sicut grave non habet ex sua natura quod sit sursum, tamen grave esse sursum, non includit contradictionem; sed grave esse sursum secundum suam naturam contradictionem includeret. Sic ergo si intellectus naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Quod dicimus non propter propositum, sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur; sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod caeci ad visum reparentur.

[106.] Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quaerunt enim utrum intellectum in me et in te sit unum penitus, aut duo in numero et unum in specie. Si unum intellectum, tunc erit unus intellectus. Si duo in numero et unum in specie, sequitur quod intellecta habebunt rem intellectam: quaecumque enim sunt duo in numero et unum in specie, sunt unum intellectum, quia est una quidditas per quam intelligitur; et sic procedetur in infinitum, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta in numero in me et in te; est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus.

[107.] Quaerendum est autem ab his qui tam subtiliter se argumentari putant, utrum quod sint duo intellecta in numero et unum in specie, sit contra rationem intellecti in quantum est intellectum, aut in quantum est intellectum ab homine. Et manifestum est, secundum rationem quam ponunt, quod hoc est contra rationem intellecti in quantum est intellectum. De ratione enim intellecti, in quantum huiusmodi, est quod non indigeat quod ab eo aliquid abstrahatur, ad hoc quod sit intellectum. Ergo secundum eorum rationem simpliciter concludere possumus quod sit unum unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum ab omnibus hominibus. Et si est unum intellectum tantum, secundum eorum rationem, sequitur quod sit unus intellectus tantum in toto mundo, et non solum in hominibus. Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus; et universaliter tollitur pluralitas substantiarum separatarum.

[108.] Si quis autem vellet respondere quod intellectum ab una substantia separata et intellectum ab alia non est unum specie, quia intellectus differunt

că lucrul acesta conține o contradicție. Chiar dacă am accepta că multiplicarea nu ține de natura intelectului, tot nu ar fi necesar ca această multiplicare să conțină o contradicție. Căci nimic nu interzice ca ceva să nu aibă în natura sa o cauză, pe care să o dețină totuși dintr-o altă cauză: după cum lucrul greu nu are prin natura sa ceea ce este sus, totuși nu ar fi contradictoriu ca lucrul greu să fie sus. Dar ca lucrul greu să fie sus potrivit cu natura sa cuprinde o contradicție. Prin urmare, chiar dacă intelectul ar fi în mod natural unul pentru toți, deoarece nu ar deține cauza naturală a multiplicării, ar putea totuși să se multiplice printr-o cauză supranaturală și nu ar avea loc nici o contradicție. Spunem aceasta nu grație celor mai înainte susținute, ci mai degrabă pentru ca această formă de argumentare să nu se extindă asupra alteia: căci astfel ei ar putea conchide că Dumnezeu nu poate întoarce pe cei morți la viață și nici nu poate reda orbilor vederea[157].

[106.] În acest moment, însă, ei aduc în apărarea erorii lor un alt argument. Căci ei se întreabă dacă înțelesul[158], în mine și în tine, este în profunzime unul sau două ca număr și unul ca specie. Dacă este un singur înțeles, atunci va fi un singur intelect. Dacă sunt două ca număr și unul ca specie, rezultă că înțelesurile vor deține lucrul înțeles: căci deși sunt două ca număr și unul ca specie, rezultă că există un singur înțeles, deoarece există o singură esență prin care <ceva> este înțeles: și s-ar merge astfel până la infinit, ceea ce nu este cu putință. Prin urmare, nu ar putea exista două înțelesuri ca număr în mine și în tine, ci există unul și numai unul, ca număr, în toți.

[107.] Se cuvine întrebat de la cei care cred de cuviință să argumenteze într-atât de subtil dacă faptul de a fi două înțelesuri ca număr și unul ca specie este oare împotriva rațiunii <de a fi> a înțelesului în măsura în care este înțeles, sau în măsura în care există un om care îl înțelege. Și este evident, potrivit argumentului expus, că aceasta ar fi contrar rațiunii <de a fi> a înțelesului în această calitate: el nu are nevoie să fie ceva abstras din el însuși pentru a fi înțeles. Prin urmare, potrivit argumentului acestora, am putea conclude în sine că există numai un singur înțeles, nu doar un singur lucru înțeles de toți oamenii. Iar dacă există un singur înțeles, din argumentarea lor rezultă că există în toată lumea un singur intelect și nu numai în oameni. Astfel, intelectul nostru nu ar fi doar o substanță separată, ci ca ar fi chiar Dumnezeu însuși; și este astfel înlăturată în mod universal pluralitatea substanțelor separate[159].

[108.] Dacă însă cineva ar dori să susțină că înțelesul unei substanțe separate și înțelesul alteia nu sunt una ca specie deoarece intelectele diferă

specie, seipsum deciperet; quia id quod intelligitur comparatur ad intelligere et ad intellectum, sicut obiectum ad actum et potentiam. Obiectum autem non recipit speciem ab actu neque a potentia, sed magis e converso. Est ergo simpliciter concedendum quod intellectum unius rei, puta lapidis, est unum tantum non solum in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus intelligentibus.

[109.] Sed inquirendum restat quid sit ipsum intellectum. Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma **Platonis**, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habeatur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia quae habetur de lapide, habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis quae est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientiae non sunt de rebus quae sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia **Plato** posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus, participantes ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem quia ponunt huiusmodi formas immateriales (quas dicunt esse intellecta) in intellectu, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter.

[110.] Est ergo dicendum secundum sententiam **Aristotelis** quod intellectum, quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide. Sed verum est quod natura lapidis prout est in singularibus, est intellecta in potentia; sed fit intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus, usque ad phantasiam perveniunt, et per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quae sunt in intellectu possibili. Hae autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit (sicut et species quae sunt in visu non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt), nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest.

[111.] Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura rerum habet esse in singularibus,

ca specie, se amăgește pe sine, pentru că înțelesul se raportează la înțelegere și la intelect, precum obiectul la act și la potență. Însă obiectul nu primește specia nici de la act, nici de la potență, ci mai degrabă invers. Se cuvine, așadar, făcută pur și simplu o concesie privind faptul că înțelesul unui lucru, de pildă al unei pietre, este unul singur nu doar în toți oamenii, ci chiar în toți cei care înțeleg.

[109.] Rămâne însă de cercetat ce anume este înțelesul. Căci, dacă ei ar spune că înțelesul reprezintă o specie imaterială care există în intelect, ei nu-și dau seama[160] că trec oarecum în dogma lui Platon, care a considerat că nu se poate obține o știință cu privire la lucrurile sensibile, ci orice știință privește o formă separată. Căci nu ar avea nici o semnificație dacă s-ar întreba cineva: știința care se referă la piatră se referă oare la o formă separată a pietrei sau la o formă a pietrei care se află în intelect? Din ambele variante rezultă că științele nu privesc lucrurile care sunt de față, ci numai pe cele separate. Dar, pentru că Platon a considerat în acest mod formele imateriale subzistente prin sine, ar putea din această cauză să presupună mai multe intelecte luând parte la cunoașterea unui singur adevăr, de la o singură formă separată. Însă, celor care consideră în acest fel formele imateriale (despre care spun că sunt cele înțelese) în intelect, li se impune cu necesitate să considere că există un singur intelect, nu doar pentru toți oamenii, ci în sine[161].

[110.] Prin urmare, se cuvine spus că, potrivit cu părerea lui Aristotel, înțelesul, care este unul, este natura sau esența lucrului. Știința naturală și alte științe privesc lucrurile și nu speciile înțelese. Dacă însă înțelesul nu ar fi însăși natura pietrei care se află în lucruri, ci specia care se află în intelect, ar rezulta că eu nu aș fi înțeles lucrul care este piatra, ci numai conceptul care este abstras din piatră[162]. Deși este adevărat că natura pietrei, așa cum este ea în cele singulare, este înțeleasă în potență, ea devine înțeleasă în act datorită faptului că speciile, în urma medierii simțurilor, ajung de la lucrurile sensibile până la imaginație, iar speciile inteligibile, care se află în intelectul posibil, sunt abstrase prin puterea intelectului activ. Însă aceste specii nu se raportează la intelectul posibil ca fiind înțelesuri decât în măsura în care intelectul se întoarce asupra sa însuși, ceea ce în simț nu se poate întâmpla. <Ele se raportează> asemeni unor specii prin care intelectul înțelege (după cum și speciile care se află în văz nu sunt ele însele văzute, ci <sunt> cele prin care văzul vede).

[111.] Dacă însă înțelegerea ar consta într-o acțiune de trecere într-o materie exterioară, precum arderea sau mișcarea, ar însemna ca înțelegerea să aibă loc după cum natura lucrurilor are ființă între cele singulare,

sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut **Aristoteles** dicit in nono *Metaphysicae*, sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, id est secundum exigentiam speciei qua intelligens intelligit. Haec autem, cum sit abstracta a principiis individualibus, non repraesentat rem secundum conditiones individuales, sed secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet, si aliqua duo coniunguntur in re, quin unum eorum repraesentari possit etiam in sensu sine altero: unde color mellis vel pomi videtur a visu sine eius sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis.

[112.] Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio intelligitur a me et alio a te, id est alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius est intellectus meus, et alius tuus. Unde et **Aristoteles** in *Praedicamentis* dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad subiectum, *„ut quaedam grammatica in subiecto quidem est anima, de subiecto vero nullo dicitur“*. Unde et intellectus meus, quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale. Non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas: unde, cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nihil prohibet huiusmodi singularia intelligi.

[113.] Ex hoc autem apparet quomodo sit eamdem scientia in discipulo et doctore. Est enim eamdem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit; quantum enim ad hoc, individuatur scientia in me et in illo. Nec oportet quod scientia quae est in discipulo causetur a scientia quae est in magistro, sicut calor aquae a calore ignis; sed sicut sanitas quae est in infirmo, a sanitate quae est in anima medici. Sicut enim in infirmo est principium naturale sanitatis, cui medicus auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam, ita in discipulo est principium naturale scientiae, scilicet intellectus agens et prima principia per se nota; doctor autem subministrat quaedam adminicula, deducendo conclusiones ex principiis per se notis. Unde et medicus nititur eo modo sanare quo natura sanaret, scilicet calefaciendo et infrigidando; et magister eodem modo inducit ad scientiam, quo inveniens per seipsum scientiam acquireret, procedendo scilicet de notis

după cum combustia focului este potrivită modalității combustibilului. Dar, pentru că înțelegerea reprezintă o acțiune care rămâne în cel ce înțelege, după cum spune Aristotel în *Metafizica*, IX[163], înseamnă că înțelegerea are loc într-un mod adecvat înțelegătorului, adică potrivit exigenței speciei prin care înțelegătorul înțelege. Aceasta însă, de vreme ce este abstrasă din principiile individualelor, nu reprezintă lucrul potrivit condițiilor individuale, ci numai urmând natura universală. Nimic nu interzice, dacă sunt unite două <specii> în lucruri, ca una dintre ele să poată fi reprezentată în simț fără cealaltă; aceasta înseamnă că vederea vede culoarea mierii sau a fructului fără mirosul acestora. Deci intelectul înțelege natura universală prin abstragerea din principiile individualelor.

[112.] Există atunci ceva unic care este înțeles atât de mine cât și de tine, dar ceva este înțeles de mine și altceva de tine, adică printr-o altă specie inteligibilă. Iar înțelegerea mea și a ta sunt diferite, iar intelectul meu se deosebește de al tău. Căci și Aristotel spune în *Categorii*[164] că există o știință singulară cât privește subiectul, *„așa cum o anumită cunoaștere gramaticală este în subiectul suflet, însă nu se rostește despre nici un subiect"*, ceea ce înseamnă că și intelectul meu, atunci când înțelege că el înțelege, înțelege un anumit act singular. Când însă înțelege că în sine înțelege, el înțelege ceva în mod universal. Căci nu singularitatea intră în contradicție cu inteligibilitatea, ci materialitatea. De aici, deoarece există anumite singulare imateriale, după cum s-a spus mai sus despre substanțele separate, nimic nu interzice ca, în acest fel, singularele să fie înțelese.

[113.] Din aceasta însă reiese în ce fel se află aceeași știință în discipol și în învățător. Aceasta este aceeași în ceea ce privește lucrul cunoscut, dar totuși nu cât privește speciile inteligibile prin care fiecare înțelege. Căci în privința lor știința se individuează în mine și în celălalt. Nici nu este necesar ca știința care se află în discipol să fie cauzată de știința care se află în maestru, asemeni căldurii unei ape, <cauzate> de căldura focului, ci așa cum sănătatea care se află în cel infirm <este cauzată> de sănătatea din sufletul medicului. Căci, după cum în cel infirm există un principiu natural al sănătății, căruia medicul îi adaugă ajutorul în vederea realizării sănătății, tot astfel există în discipol un principiu natural al științei, adică un intelect activ și niște principii prime cunoscute prin sine: învățătorul însă adaugă anumite sprijine spre a deduce concluziile din principiile cunoscute prin sine. De aceea, și medicul încearcă să însănătoșească așa cum natura însănătoșește, adică încălzind și răcind. Iar maestrul aduce la știință în același fel în care cel care descoperă ceva achiziționează prin sine însuși știința, adică trecând de la cele cunoscute

ad ignota. Et sicut sanitas in infirmo fit non secundum potestatem medici, sed secundum facultatem naturae, ita et scientia causatur in discipulo non secundum virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis.

[114.] Quod autem ulterius obiiciunt, quod si remanerent plures substantiae intellectuales, destructis corporibus, sequeretur quod essent otiosae; sicut **Aristoteles** in undecimo *Metaphysicae* argumentatur, quod si essent substantiae separatae non moventes corpus, essent otiosae: si bene litteram **Aristotelis** considerassent, de facili possent dissolvere. Nam **Aristoteles**, antequam hanc rationem inducat, praemittit: *„quare et substantias et principia immobilia tot rationabile suscipere; necessarium enim dimittatur fortioribus dicere"*.

[115.] Ex quo patet quod ipse probabilitatem quamdam sequitur, non necessitatem inducit. Deinde, cum otiosum sit quod non pertingit ad finem ad quem est, non potest dici etiam probabiliter quod substantiae separatae essent otiosae, si non moverent corpora; nisi forte dicatur, quod motiones corporum sint fines substantiarum separatarum, quod est omnino impossibile, cum finis sit potior his quae sunt ad finem. Unde nec **Aristoteles** hic inducit quod essent otiosae si non moverent corpora, sed quod *„omnem substantiam impassibilem secundum se optimum sortitam finem esse oportet existimare"*. Est enim perfectissimum uniuscuiusque rei ut non solum sit in se bonum, sed ut bonitatem in aliis causet. Non erat autem manifestum qualiter substantiae separatae causarent bonitatem in inferioribus, nisi per motum aliquorum corporum. Unde ex hoc **Aristoteles** quamdam probabilem rationem assumit, ad ostendendum quod non sunt aliquae substantiae separatae, nisi quae per motus caelestium corporum manifestantur, quamvis hoc necessitatem non habeat, ut ipsemet dicit.

[116.] Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humana. Nulla enim pars habet omnimodam perfectionem si a toto separetur. Non autem propter hoc frustra est; non enim est animae humanae finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut **Aristoteles** probat in decimo *Ethicorum*.

[117.] Obiiciunt etiam ad sui erroris assertionem, quia si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod essent actu infiniti intellectus secundum positionem **Aristotelis**, qui posuit mundum aeternum et homines semper fuisse. Ad hanc autem

la cele necunoscute. Și, după cum sănătatea are loc în cel infirm nu potrivit cu puterea medicului, ci după facultatea naturii, tot astfel și știința este cauzată în discipol nu după facultatea magistrului, ci după facultatea de a achiziționa.

[114.] La ceea ce ei apoi obiectează, că, dacă ar rămâne mai multe substanțe intelectuale după ce se distrug corpurile, ar însemna că acestea sunt inutile (așa cum argumentează Aristotel în *Metafizica*, XI, spunând că dacă ar exista substanțe separate care nu mișcă corpurile, acestea ar fi fără folos), în cazul în care textul aristotelic ar fi luat în seamă cu atenție, s-ar putea cu ușurință oferi o respingere. Căci Aristotel, înainte de a propune acest raționament, spune: *„deoarece este necesară presupoziția existenței atâtor substanțe și principii imobile, în număr egal, dar lăsăm în seama unora mai avizați să spună <câte anume>*"[165].

[115.] Aceasta înseamnă că de aici rezultă o anumită probabilitate și nu este indusă o necesitate. Apoi, dacă ceea ce nu își atinge scopul este inutil, nu se poate spune, totuși, nici măcar în mod probabil că substanțele separate ar fi inutile dacă nu ar mișca corpurile <cerești>, decât dacă, eventual, s-ar zice că mișcările corpurilor <cerești> reprezintă scopurile substanțelor separate, ceea ce este total cu neputință, deoarece scopul este superior celor ce sunt în vederea lui. Căci nici Aristotel nu susține că ar fi inutile dacă nu ar mișca corpurile <cerești>, ci că *„trebuie să considerăm orice substanță impasibilă potrivit cu sine ca fiind sortită unui scop optim*"[166]. Căci reprezintă cea mai înaltă desăvârșire pentru fiecare lucru să nu fie doar în sine bine, ci să cauzeze și în altele binele. Însă nu era clar în ce fel substanțele separate ar cauza binele în cele inferioare, altfel decât prin mișcarea anumitor corpuri. De aceea, Aristotel asumă de aici un anume raționament probabil, pentru a arăta că nu există alte substanțe separate afară de cele care se manifestă prin mișcarea ființelor celeste, chiar dacă acest lucru nu se susține cu necesitate, după cum spune el însuși.

[116.] Suntem de acord cu faptul că sufletul uman separat de corp nu deține perfecțiunea ultimă a naturii sale, deoarece el este o parte a naturii umane[167]. Căci nici o parte nu are în vreun fel desăvârșire dacă este separată de întreg. Din această cauză, însă, <sufletul> nu este în zadar, căci scopul sufletului nu este să pună în mișcare corpul, ci să înțeleagă, și în aceasta îi constă fericirea, după cum arată Aristotel în *Etica <Nicomahică>*, X[168].

[117.] Se obiectează însă la susținerea lui că, dacă ar exista mai multe intelecte pentru mai mulți oameni, de vreme ce intelectul nu este coruptibil, ar însemna că intelectele ar exista într-un act infinit, potrivit poziției aristotelice, care a susținut că lumea și oamenii sunt eterni. Însă la această

obiectionem sic respondet **Algazel** in sua *Metaphysica*: dicit enim quod „*in quocumque fuerit unum istorum sine alio*", quantitas vel multitudo sine ordine, „*infinitas non removebitur ab eo, sicut a motu caeli*". Et postea subdit: „*similiter et animas humanas, quae sunt separabiles a corporibus per mortem, concedimus esse infinitas numero, quamvis habeant esse simul, quoniam non est inter eas ordinatio naturalis, qua remota desinant esse animae: eo quod nullae earum sunt causae aliis, sed simul sunt, sine prius et posterius natura et situ. Non enim intelligitur in eis prius et posterius secundum naturam nisi secundum tempus creationis suae. In essentiis autem earum, secundum quod sunt essentiae, non est ordinatio ullo modo, sed sunt aequales in esse; e contrario spatiis et corporibus et causae et causato*."

[118.] Quomodo autem hoc **Aristoteles** solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem *Metaphysicae* non habemus, quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim **Philosophus** in secundo *Physicorum*, quod de formis quae sunt separatae, in materia autem (in quantum sunt separabiles), considerare est opus philosophiae primae. Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam **catholici** patiuntur, qui ponunt mundum incepisse.

[119.] Patet autem falsum esse quod dicunt hoc fuisse principium apud omnes philosophantes, et **arabes** et **peripateticos**, quod intellectus non multiplicetur numeraliter, licet apud **latinos** non. **Algazel** enim latinus non fuit, sed arabus. **Avicenna** etiam, qui arabus fuit, in suo libro *De anima* sic dicit: „*prudentia et stultitia et alia huiusmodi similia, non sunt nisi in essentia animae... ergo anima non est una sed est multae numero, et eius species una est*".

[120.] Et ut **graecos** non omittamus, poneda sunt circa hoc verba **Themistii** in *Commento*. Cum enim quaesivisset de intellectu agente, utrum sit unus sut plures, subiungit solvens: „*aut primus quidem illustrans est unus, illustrati autem et illustrantes sunt plures. Sol quidem enim est unus, lumen autem dices modo aliquo partiri ad visus. Propter hoc enim non solem in comparatione posuit* (scilicet **Aristoteles**), *sed lumen; **Plato** autem solem*." Ergo patet per verba **Themistii** quod nec intellectus agens, de quo **Aristoteles** loquitur, est unus qui est illustrans, nec etiam possibilis qui est illustratus. Sed verum est quod principium illustrationis est unum, scilicet

obiecție răspunde Algazel în *Metafizica* sa. El spune că *„în oricare din acestea ar fi fost unul fără celălalt“* (cantitatea sau mulțimea lipsită de ordine), *„infinitatea nu va fi îndepărtată de la ele, ca și de la mișcarea cerului“*. Și apoi adaugă: *„Suntem în același fel de acord că sufletele umane care sunt separabile de corpuri prin moarte sunt infinite ca număr, chiar dacă au ființă în același timp, pentru că nu există între acestea o ordonare naturală a cărei îndepărtare să lipsească sufletele de ființă, prin aceea că nici una dintre ele nu reprezintă cauza alteia, ci ele există simultan fără o natură sau loc anterior sau posterior. Căci posteriorul și anteriorul nu au sens pentru acestea potrivit naturii lor decât relativ la timpul creației acestora. Dar în esențele lor, în măsura în care ele sunt niște esențe, nu există nici o ordonare, ci sunt egale în ființă; spre deosebire de spații și corpuri, de cauze și de cele cauzate“*[169].

[118.] Nu putem însă ști în ce fel a rezolvat Aristotel toate acestea, deoarece noi nu avem acea parte a *Metafizicii* în care tratează despre substanțele separate. Căci Filosoful spune în *Fizica*, II[170] că privitor la formele care sunt separate, dar se află în materie (în măsura în care sunt separabile), se cuvine să se cerceteze lucrarea despre filosofia primă. Orice s-ar spune însă relativ la ele, este evident că pe acestea nu le-au receptat într-un mod îngust catolicii care susțin că lumea are un început[171].

[119.] Reiese însă ca fiind fals ceea ce spun ei, că acesta a fost începutul potrivit tuturor celor care s-au străduit să filosofeze, și arabi și peripatetici, că intelectul nu s-ar multiplica după număr, chiar dacă după latini nu este astfel. Totuși, Algazel nu a fost latin, ci arab. Iar Avicenna, care a fost arab, spune în lucrarea sa *Despre suflet* astfel: *„Prudența și nebunia și celelalte la fel nu se află decât în esența sufletului... prin urmare nu există un singur suflet, ci mai multe ca număr și specia lui este una“*[172].

[120.] Și ca să nu-i lăsăm deoparte pe greci, se cuvin amintite relativ la acestea cuvintele lui Themistius din *Comentariul* său. După ce se întrebase asupra intelectului agent, dacă este unul sau multiplu, adaugă drept încheiere: *„Dar primul care iluminează este unul iar cel iluminat și iluminătorii <următori> sunt multipli. Căci soarele este unul, iar lumina poate fi împărțită în mai multe moduri pentru văz. Din acest motiv el* (adică: Aristotel) *nu a comparat <intelectul activ> cu soarele, ci cu lumina. Dar Platon <l-a comparat> cu soarele“*[173]. Rezultă prin urmare prin vorbele lui Themistius că nici intelectul agent, despre care vorbește Aristotel, nu este unul care luminează, și nici acela posibil nu este cel iluminat. Dar este adevărat că principiul de iluminare este unul, adică

aliqua substantia separata, vel Deus secundum **catholicos**, vel intelligentia ultima secundum **Avicennam**. Unitatem autem huius separati principii probat **Themistius** per hoc, quod docens et addiscens idem intelligit, quod non esset nisi esset idem principium illustrans. Sed verum est quod postea dicit quosdam dubitasse de intellectu possibili, utrum sit unus. Nec circa hoc plus loquitur, quia non erat intentio eius tangere diversas opiniones philosophorum, sed exponere sententias **Aristotelis**, **Platonis** et **Theophrasti**; unde in fine concludit: *„sed quod quidem dixi pronunciare quidem de eo quod videtur philosophis, singularis est studii et sollicitudinis. Quod autem maxime aliquis utique ex verbis quae collegimus, accipiat de his sententiam* ***Aristotelis*** *et* ***Theophrasti****, magis autem et ipsius* ***Platonis****, hoc promptum est propalare*".

[121.] Ergo patet quod **Aristoteles** et **Theophrastus** et **Themistius** et ipse **Plato** non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus. Patet etiam quod **Averroes** perverse refert sententiam **Themistii** et **Theophrasti** de intellectu possibili et agente. Unde merito supradiximus eum philosophiae peripateticae perversorem. Unde mirum est quomodo aliquid, solum *Commentum* **Avverrois** videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse omnes philosophos **graecos** et **arabes**, praeter **latinos**.

[122.] Est etiam maiori admiratione vel etiam indignatione dignum, quod aliquis cristianum se profitens tam irreverenter de christiana fide loqui praesumpserit; sicut cum dicit quod *„latini pro principio hoc non recipiunt*", scilicet quod sit unus intellectus tantum, *„quia forte lex eorum est in contrarium*". Ubi duo sunt mala: primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo, quia se alienum innuit esse ab hac lege. Et quod postmodum dicit: *„haec est ratio per quam* ***catholici*** *videntur habere suam positionem*", ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris praesumptionis est quod postmodum asserere audet: *„Deum non posse facere quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem*".

[123.] Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: *„per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem*". Ergo sentit quod fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cuius oppositum

o anume substanță separată, sau Dumnezeu, potrivit celor catolici, sau inteligența ultimă, potrivit lui Avicenna. Dar unitatea acestui principiu separat este dovedită de Themistius prin faptul că acela care învață <pe un altul> și acela care achiziționează <de la un altul> înțeleg același lucru, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă principiul iluminării nu ar fi același. Dar este adevărat ceea ce spune apoi, că au fost unii care s-au îndoit, cu privire la intelectul posibil, dacă este unul. Și nici nu spune mai mult cu privire la aceasta, deoarece nu era intenția lui să atingă diversele opinii ale filosofilor, ci să expună părerea lui Aristotel, Platon și Theofrast. Apoi conclude în final: *„Dar ceea ce am spus despre ceea ce au considerat filosofii, pretinde o cercetare anevoioasă și atentă. Dar se poate foarte ușor ca cineva, din cuvintele pe care le-am adunat, să înțeleagă despre aceste lucruri părerea lui Aristotel și a lui Theofrast și mai cu seamă pe aceea a lui Platon însuși"*[174].

[121.] Înseamnă că Aristotel, Theofrast, Themistius și Platon însuși nu au avut ca principiu existența unui singur intelect posibil pentru toți. Reiese astfel că Averroes a reluat în mod răstălmăcit părerea lui Theofrast și Themistius cu privire la intelectul agent și cel posibil. De aceea l-am numit pe bună dreptate denigrator al filosofiei peripatetice. De aceea, este de mirare de ce unii, văzând numai comentariul lui Averroes, au puterea de a spune că ceea ce a spus acesta au sesizat și filosofii greci și arabi, mai puțin cei latini.

[122.] Căci este demn de uluire și un dispreț mai mare un creștin care, folosindu-se cu atât de puțină cuviință de credința sa, și-ar permite să vorbească astfel: *„latinii nu au primit ca lege aceasta"* (să existe, adică, un singur intelect) *„deoarece s-ar putea ca legea lor să fie împotrivă"*. Aici se află două rele: mai întâi, că se îndoiește dacă aceasta este împotriva credinței; apoi, că se consideră străin de această lege. Și după aceea el spune: *„acesta este raționamentul prin care s-ar părea că-și asumă catolicii poziția lor"*, unde el numește *„poziție"* susținerea credinței. Iar prezumțiile pe care îndrăznește după aceea să le expună nu sunt mai mărunte: *„Dumnezeu nu poate face să existe mai multe intelecte, deoarece aceasta ar implica o contradicție"*.

[123.] Este și mai grav ceea ce spune pe urmă: *„conchid prin rațiune cu necesitate asupra faptului că intelectul este unul ca număr; fără șovăială însă susțin prin credință opusul"*[175]. Prin urmare, el este de părere că credința privește niște fapte asupra cărora se poate conclude contradictoriu din perspectiva necesității. Dar pentru că din necesitate nu se poate conclude decât asupra celor cu adevărat necesare, al căror opus

est falsum impossibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest: quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate, quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas. Pari enim ratione posset disputare de trinitate, de incarnatione, et de aliis huiusmodi, de quibus nonnisi caecutiens loqueretur.

[124.] Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audet; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consuletur.

este imposibilul fals, rezultă conform spusei lui că credința ar privi imposibilul fals, ceea ce Dumnezeu nu poate face: urechile credincioșilor însă nu pot îndura aceasta. El nu îndrăgește, printr-un mare curaj, cele care nu aparțin filosofiei, ci credinței pure, îndrăznind să le discute, de pildă dacă sufletul pătimește focul infernului[176], și <îndrăznește> să spună că părerile doctorilor cu privire la acestea se cuvin respinse. Cu un argument similar ar putea disputa cu privire la trinitate, la întrupare și despre altele de același fel, despre care nu ar putea vorbi decât cu o privire tulbure.

[124.] Prin urmare, acestea sunt cele la care subscriem pentru înlăturarea erorii de mai înainte, nu prin mărturiile credinței, ci prin raționamentele și spusele filosofilor. Dacă însă cineva, foarte mândru de o știință cu nume fals, ar dori să spună ceva împotriva a ceea ce am scris, să nu vorbească pe la colțuri, și nici înaintea tinerilor care nu se pricep să judece cu atâta agerime, ci să răspundă în scris[177] scrierii acesteia, dacă îndrăznește. Și nu mă va găsi numai pe mine, care sunt cel mai mărunt între alții, ci pe ceilalți numeroși apărători ai adevărului, care vor rezista erorii lui sau îi vor lumina ignoranța.

Magistri Sigeri de Brabantia

Quaestiones in tertium De anima

Quaestio 9. <Utrum sit unus intellectus in omnibus>

Consequenter *quaeritur* qualiter intellectus nobis copulatur, utrum scilicet sit unus intellectus in omnibus, non numeratus numeratione hominum, vel sit intellectus plurificatus et numeratus secundum numerationem hominum.

Quod sit unus intellectus in omnibus *videtur*. Nulla forma immaterialis, una in specie, est multiplicata secundum numerum. Sed intellectus est forma immaterialis, una in specie. Ergo non est multa in numero.

Item ratio **Commentatoris** ad illud. Si intellectus numeraretur numeratione hominum, intellectus esset virtus in corpore. Intellectus non est virtus in corpore. Ergo non numeratur numeratione hominum.

In oppositum. Motores orbium secundum multiplicationem suarum sphaerarum multiplicantur. Ergo similiter motor hominum. Quare etc.

Item, si esset unus intellectus omnium hominum, uno accipiente scientiam, omnes acciperent scientiam, quod videtur esse inconveniens. Et confirmatio huius est: non continuantur nobiscum intellecta, nisi intellectus nobiscum continuetur. Si ergo est unus intellectus in omnibus, omnia intellecta erunt unum.

Solutio. Ad videndum utrum intellectus unus sit in omnibus, oportet quod consideremus naturam eius separatam, similiter naturam eius inquantum copulatur nobis.

Dico quod in natura intellectus non est quod multiplicetur secundum numerum. Scribitur *septimo Metaphysicae* quod

Magistrul Siger din Brabant

Cercetări asupra cărții a III-a din Despre suflet

Quaestio 9. *<Dacă există un singur intelect în toți oamenii>*

Cu consecvență, *se va cerceta*[1] în ce fel intelectul intră în legătură cu noi, cu alte cuvinte dacă există un singur intelect în toți oamenii, care nu este numărat după numărarea oamenilor, sau dacă există un intelect plurificat și numărat după numărarea oamenilor.

Și s-ar părea că există un singur intelect în toți. Căci nici o formă imaterială, una în specie, nu este multiplicată după număr. Dar intelectul este o formă imaterială, una în specie. Prin urmare nu este multiplu după număr.

Apoi, argumentul Comentatorului în această privință[2]. Dacă intelectul s-ar număra potrivit cu numărătoarea oamenilor, ar însemna că intelectul este o virtute în corp. Dar intelectul nu este o virtute în corp. Prin urmare, el nu se numără după numărătoarea oamenilor.

Dimpotrivă. Motoarele universului sunt multiplicate după multiplicările sferelor lor[3]. În același fel și motorul oamenilor. Din acest motiv... etc.

Apoi, dacă ar fi un singur intelect pentru toți oamenii, de îndată ce unul și-ar însuși știința, toți <oamenii> și-ar fi însușit-o deja. Ori aceasta nu pare a fi acceptabil. Iar dovada acestei respingeri este: cele înțelese nu ar fi în continuitate cu noi decât dacă și intelectul ar fi în continuitate cu noi. Prin urmare, dacă există un singur intelect în toți, toate cele înțelese ar fi una.

Soluție. Pentru a lămuri dacă intelectul este unul în toți, trebuie să luăm în seamă natura lui separată cât și natura lui după cum intră ea în legătură cu noi.

Eu spun că în natura intelectului nu se află nimic care să se multiplice după număr. Căci este scris în *Metafizica*, VII[4] că acela care

generans non generat aliquid <multum> in numero et unum in specie nisi per materiam.

Item, divisio generis qualitativa est. Sed divisio speciei in individua quantitativa. Si enim essent plures mundi, essent plures motores, et si essent plures motores haberent et materiam. Ex his praenotatis concluditur quod intellectus, <cum> sit immaterialis, in eius natura non est quod multiplicetur secundum numerum.

Item hoc apparet ratione sumpta a finali causa multiplicationis individorum sub una specie. Non est nisi quia esse specificum de se non potest salvari in uno secundum numerum. Quare in separatis non est necessaria multiplicatio individuorum sub una specie.

Tu dices quod, licet quantum est de natura intellectus non exigatur multiplicatio secundum numerum, cum non sit materialis, tamen creatur sub habilitate perficiendi materiam.

Item, cum materiae accidentes sint diversae, et intellectus perficientes eas sunt diversi. Haec videtur esse positio **Avicennae**, scilicet quod intellectus multiplicetur a principiis corporis.

Nota tamen in principio solutionis quod si intellectus esset perfectio corporis per suam substantiam, non esset quaestio utrum intellectus multiplicantur secundum multiplicationem diversorum individuorum hominum. Immo planum est quod sic.

Cum ergo tu dicis quod intellectus multiplicatur propter materias quibus appropriatur, quaeratur quid erit causa appropriationis. Non videtur esse causa nisi ponendo quod intellectus sit virtus in corpore. In separatis enim a materia quae reperiuntur sub una specie, non reperitur vilius et melius, ut dicit **Aristoteles**. Si ergo formarum immaterialium, quae sunt sub una specie, si sit ita quod una non est melior quam alia, ergo non magis habet appropriari huic materiae quam alii. Et ideo arguit **Averroes** quod, si intellectus multiplicaretur secundum multiplicationem hominum individuorum, esset virtus in corpore.

Et ideo aliter dicitur quod intellectus est unus, non multiplicatus secundum multiplicationem hominum individuorum, quia sic esset virtus in corpore diversorum hominum; vel non <est unus>, quia, licet sit unus in substantia, diversas tamen potestates facit in diversis hominibus.

generează nu generează <o multiplicitate> în număr și unul în specie, decât prin materie.

Apoi, împărțirea genului în specii este calitativă. Însă diviziunea speciei în indivizi este cantitativă[5]. Căci dacă ar exista mai multe lumi, ar exista mai multe motoare, iar dacă motoarele ar fi mai multe, ele ar avea și materie. Din cele notate anterior se conclude că, deoarece intelectul este imaterial, nu stă în firea lui să se multiplice după număr.

Apoi, de îndată ce acest argument a fost asumat, <aceeași teză> rezultă din cauza finală a multiplicării indivizilor sub o singură specie[6]. Această <multiplicare> nu se petrece decât datorită faptului că ființa specifică nu se poate păstra de la sine ca unu, potrivit cu numărul. Din acest motiv, între cele separate nu este necesară multiplicarea indivizilor sub o singură specie.

Tu spui că <intelectul> este creat totuși prin puterea de a duce la desăvârșire materia, chiar dacă, în măsura în care ține de natura intelectului, aceasta nu reclamă o multiplicare potrivită cu numărul, deoarece el nu este material.

Apoi, deoarece accidentele materiei sunt diferite, tot așa și intelectele care le împlinesc pe acestea sunt diferite. Aceasta pare să fie poziția lui Avicenna, adică intelectele s-ar multiplica după principiile corpurilor[7].

Fiind știut de la începutul soluției că, dacă intelectul ar fi o desăvârșire a corpului prin substanța sa, nu se mai pune problema dacă intelectul s-ar multiplica după multiplicarea diferiților indivizi umani, ci acest lucru este unul evident.

Prin urmare, deoarece tu spui că intelectul este multiplicat din cauza materiilor pe care și le însușește, să cercetăm care ar fi cauza însușirii. Se pare că această cauză nu există decât considerând intelectul ca o virtute în corp. Căci în cele separate de materie care se regăsesc sub o singură specie, ele nu se regăsesc într-un chip mai bun sau mai rău, așa cum spune și Aristotel[8]. Așadar, <nu este propriu> formelor imateriale, care sunt sub o singură specie, ca una să-și poată însuși o materie mai degrabă decât cealaltă, de vreme ce nu este una mai bună decât alta. Și apoi, argumentează și Averroes că, dacă intelectul s-ar multiplica după multiplicarea indivizilor umani, acesta ar fi o virtute în corp[9].

Apoi, se spune în chip diferit că intelectul este unul, nemultiplicat după multiplicarea indivizilor umani, deoarece altfel ar fi o virtute în corpul diferitor oameni, și, pe de altă parte, că nu este unul deoarece produce potențe diferite în oameni diferiți, deși el este unul ca substanță.

Nec propter hoc, nec propter aliud. Unus est intellectus diversorum: una enim est substantia intellectus, et similiter una potestas. Ex quo intentionum imaginatarum est una ratio, manifestum quod ipsius est una potestas.

Nota ergo quod intellectus et sensus copulantur nobiscum in actu, sed diversimode. Sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia. Sed intellectus copulatur nobis per partem eius quae est forma. Unde, quia sensus copulatur nobis, ideo sensata copulantur nobis. Non sic de intellectu, sed e converso: non enim per hoc quod intellectus copulatur nobis, ideo intellecta copulantur nobis, sed quia intellecta copulantur nobis. Unde nota quod, sicut intellectus, quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas (sic enim in potentia <est> ad hoc, ut copuletur nobis), per hoc quod copulatur actu intentionibus imaginatis, cum se haberet in potentia ad illas, per hoc copulatur nobis in actu. Et propter hoc, cum huiusmodi intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem, ideo per intentiones imaginatas intellectus numeratur in nobis. Nec intelligas quod intellectus unus prius sit in duobus vel in tribus vel in mille quam intentiones imaginatae, sed potius e converso est. Unde per hoc quod intentiones imaginatae, quae post efficiuntur actu intellecta, nobis copulantur, per hoc intellectus nobis copulatur, et secundum quod diversificantur huiusmodi intentiones imaginatae in diversis hominibus, secundum hoc diversificatur intellectus, licet ipse secundum suam substantiam sit unus et licet etiam potestas eius sit una. Et hoc intendens **Averroes** dicit quod intellectus speculativus iam ipse in omnibus est unus secundum recipiens, diversus autem secundum receptum.

Per iam dicta patet solutio ad secundam rationem. Cum enim dicitur quod, si intellectus in hominibus esset unus, uno acquirente scientiam, omnes acquirerent, dico quod hoc est verum, si intellectus secundum substantiam prius sit in omnibus quam intentiones imaginatae. Hoc autem falsum est. Immo prius intentiones imaginatae quam intellectus sit in hominibus. Et quia illae diversificantur secundum diversitatem hominum, ideo diversus intellectus est in diversis hominibus. Quare, cum non sit necesse quod, si unus imaginetur, quod alius, quod si unus <non>, quod alius, nec per consequens, si unus acquirat scientiam, quod alius.

Dar nici într-un sens, nici în altul <nu acceptăm formularea>. Căci unul este intelectul tuturor <oamenilor> diferiți: una este substanța intelectului și tot astfel una este potența sa. Din faptul că există o singură rațiune a conceptului celor imaginate este clar că acestuia îi revine o singură potență.

Să fie atunci știut că intelectul și simțul se află în legătură cu noi în act, dar în mod diferit. Căci simțul se află cu noi în legătură prin acea parte a sa care este materie. Însă intelectul se află cu noi în legătură prin acea parte a lui care este formă. De unde, pentru că simțul se află cu noi în legătură, cele simțite se află în legătură cu noi. Aceasta însă nu <se spune> și despre intelect, ci dimpotrivă: căci cele înțelese nu se află în legătură cu noi deoarece intelectul este cu noi în legătură, ci <intelectul este cu noi în legătură> deoarece cele înțelese se află în legătură cu noi.

Să fie de aici știut faptul că, așa cum intelectul — pe cât îi stă în fire — se află în potență față de cele imaginate (iar așa este el în potență de a intra cu noi în legătură), <tot astfel intelectul> intră cu noi în legătură în act grație faptului că intră în legătură în act cu conceptele imaginate, deoarece era în potență față de acestea. Și din acest motiv, deoarece conceptele imaginate în acest fel sunt numărate potrivit cu numărarea oamenilor, intelectul este numărat în noi prin conceptele imaginate.

Să nu înțelegi din aceasta că intelectul unic este în doi sau trei sau o mie <de oameni> înaintea conceptelor imaginate, ci mai degrabă invers. De unde, datorită faptului că conceptele imaginate (care <devin> înțelese după ce au fost aduse în act) intră cu noi în legătură, intră și intelectul în legătură cu noi; și după cum aceste concepte imaginate se diversifică în oameni diferiți, tot așa se diversifică și intelectul, deși potrivit cu substanța lui, el este unul iar potența sa este una. Concepând aceasta, Averroes spune că intelectul speculativ însuși este unul în toți, ca receptacol, dar este diferit după ceea ce este receptat.

Iar prin aceste cuvinte rezultă soluția pentru cel de-al doilea raționament. Căci atunci când se spune că, dacă intelectul ar fi unul în oameni, ar fi suficient ca unul singur să achiziționeze știința pentru ca toți să o fi achiziționat <astfel>, eu spun că acest lucru ar fi fost adevărat dacă intelectul ar fi fost ca substanță în toți înaintea conceptelor imaginate. Însă aceasta este fals. Ba chiar conceptele imaginate se află în oameni înaintea intelectului. Și pe cât ele se diversifică potrivit cu diversitatea oamenilor, tot pe atât există un intelect diferit în fiecare om. De aceea, pentru că nu este necesar ca, dacă unul își imaginează, și un altul <să își imagineze>, iar dacă unul nu <își imaginează>, <nu este necesar> ca <nici> altul <să nu-și imagineze>, și nici în consecință, dacă unul achiziționează știința, <să o achiziționeze> și un altul.

Ad confirmationem patet quid dicendum. Sumit enim ibi oppositum suppositionis **Averrois**. Cum enim dicitur quod intellecta non continuantur nobis nisi per hoc quod intellectus continuatur nobis, falsum est, immo intellectus <non> continuatur nobis nisi per hoc quod intellecta nobis. Et sic patet per illud.

Ad illud quod primo arguebatur, dicendum quod, cum dicitur: unus motor non debet habere nisi unum mobile, verum est de motoribus qui habent mobile incorruptibile; intellectus autem <habet> mobile corruptibile; propter quod debuit habere plura mobilia.

Vel arguitur: dicendum ad rationem quod intellectus non est motor hominum nisi post apprehensionem intentionum imaginatarum et non secundum substantiam suam.

Item adhuc: eo modo quo est motor, eo modo non est unus, sed multiplicatus; unde intellectus speculativus in hoc homine est corruptibilis, est tamen secundum se et simpliciter aeternus, ut dicit **Averroes**. Et ita videtur sensisse **Aristoteles** cum dixit in hoc *tertio* ante illam partem: *„Indivisibilium autem“*, *„quae vero secundum potentiam prior est in uno, omnino autem neque in tempore“*, id est: licet intellectus in uno homine sit prius in potentia quam in actu, tamen simpliciter non est prius in potentia quam in actu.

De anima intellectiva
<Capitulum VII. Utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum >

Circa septimum prius propositorum, videlicet utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum, diligenter considerandum quantum pertinet ad **Philosophum**, et ut ratione humana et experientia comprehendi potest, quaerendo intentionem **philosophorum** in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui **philosophi** contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur.

Ceea ce vom spune vine spre confirmare. Să luăm aici contrariul propoziției lui Averroes. Dacă se spune că cele înțelese nu se află în continuitate cu noi numai pentru că intelectul este în continuitate cu noi, aceasta ar fi fals; ba dimpotrivă, intelectul nu se continuă cu noi decât prin faptul că cele înțelese se continuă cu noi. Și astfel, prin aceasta rezultă <presupoziția lui Averroes>.

La ceea ce se argumenta *prima oară* se cuvine spus că atunci când se zice că: „un mișcător nu trebuie să aibă decât un singur mobil", acest lucru este adevărat cu privire la mișcătorii care dețin un mobil incoruptibil; însă intelectul are drept mobil unul coruptibil; din acest motiv el a trebuit să aibă mai multe mobile.

Sau se argumentează *<în al doilea rând>*. Trebuie răspuns la acest <al doilea> argument că intelectul nu este mișcătorul oamenilor decât în urma aprehensiunii conceptelor imaginate, iar nu potrivit cu substanța sa.

Apoi *<în al treilea rând>*. În felul în care este mișcător, <intelectul> nu este unul, ci multiplicat; de unde, intelectul speculativ dintr-un anumit om este coruptibil, dar potrivit cu sine și în sine este etern, după cum spune Averroes. Și se pare că așa a simțit și Aristotel atunci când a spus în această a III-a Carte (înainte de partea[10] în care spune: *„Cele indivizibile..")*: *„Ceea ce se află în potență este anterior ca timp într-o unitate; dar considerat ca întreg, nu mai este după timp <anterior>"*, adică: deși intelectul este mai întâi în potență și apoi în act într-un singur om, totuși în sens simplu este mai întâi în act și apoi în potență.

Despre sufletul intelectiv
<Capitolul VII. Dacă sufletul intelectiv se multiplică după multiplicarea corpurilor umane>

Relativ la cea de-a șaptea <teză> dintre cele propuse la început, și anume dacă sufletul intelectiv se multiplică după multiplicarea corpurilor umane, urmează să luăm în considerare cu atenție în ce măsură această teză îl privește pe Filosof, și în ce fel poate înțelege acest lucru rațiunea și experiența umană, cercetând aici mai degrabă intenția filosofilor decât adevărul, deoarece noi vom urma în acest caz calea filosofiei. Este însă sigur potrivit adevărului care nu minte niciodată că sufletele intelective se multiplică după multiplicarea corpurilor umane. Și totuși anumiți filosofi au sesizat contrariul, urmând calea filosofiei[11].

Primo sic. Natura quae in esse suo separata est a materia, non multiplicatur multiplicatione materiae. Sed anima intellectiva secundum **Philosophum** habet esse separatum a materia, sicut prius visum fuit. Ergo non debet multiplicari multiplicatione materiae neque multiplicatione corporum humanorum.

Et confirmatur ista ratio quia differe in specie, sicut differt homo ab asino, est differre per formam. Differe autem aliqua numero, cum sint eiusdem speciei, sicut differunt duo equi, est differe per materiam pe hoc quod forma equi habet esse in diversis partibus materiae. Ex hoc sic arguitur. Quod habet esse abstractum a principio causante aliquem numerum, differentiam seu multiplicationem, caret illo numero, differentia seu multiplicatione. Sed anima intellectiva, si habet esse separatum a materia, abstractum esse habet a principio causante numerum, differentiam et multiplicationem aliquorum sub una specie. Quare non videntur esse plures animae intellectivae eiusdem speciei.

Secundo sic. Nulla natura per se subsistens abstractum esse habens a materia, et sic de se individuata, potest habere individua plura numero differentia. Sed anima intellectiva per se subsistens est, esse habens abstractum a materia et sic de se individuata. Ergo non potest habere individua plura sub una specie.

Maior huius rationis sic declaratur: si homo de sui ratione esset iste, seu Socrates, sicut non possunt esse plures homines quorum quilibet sit Socrates seu iste homo, sic nec possent esse plures homines. Nunc autem, si homo esset per se subsistens, abstractum a singularibus, homo de sui ratione haberet esse individuatum. Omnis igitur forma per se subsistens, non habens esse materiale, de sui ratione est individuata; et cum nihil individuatum possit esse commune pluribus, nulla forma liberatum esse habens a materia potest esse communis pluribus individuis; ita quod, secundum hoc, in qualibet specie separatarum intelligentiarum a materia non est nisi una numero intelligentia, in quo et consenserunt omnes philosophi. Unde **Plato**, ideas faciens et species rerum materialium separatas a materia, in una specie unicum posuit individuum.

Minor autem praedictae rationis apparuit superius, tertio capitulo.

Mai întâi astfel: Natura care este separată în ființa sa de materie nu se multiplică după multiplicarea materiei. Dar sufletul intelectiv, potrivit Filosofului, are o ființă separată de materie, așa cum s-a văzut mai înainte. Deci el nu trebuie să se multiplice după multiplicarea materiei și nici după multiplicarea corpurilor umane.

Acest raționament se întărește prin faptul că a diferi prin specie (așa cum se deosebește omul de măgar) înseamnă a se deosebi prin formă. Însă faptul că unele lucruri se deosebesc prin număr, deși sunt de aceeași specie (așa cum se deosebesc doi cai), înseamnă a se deosebi prin materie, întrucât forma calului are o ființă deosebită în părți diferite ale materiei. De aici se argumentează astfel. Ceea ce are o ființă lipsită de principiul care cauzează un anume număr, o diferență sau o anumită multiplicare, va fi lipsit de acel număr, de acea diferență sau de acea multiplicare. Dar sufletul intelectiv, dacă are o ființă lipsită de materie, deține o ființă lipsită de principiul care cauzează numărul, diferența și multiplicarea unor realități sub o singură specie. Din acest motiv se pare că nu există mai multe suflete intelective în aceeași specie.

În al doilea rând astfel: Nici o natură subzistentă prin sine care are o ființă lipsită de materie, și în acest fel individuată de la sine, nu poate să aibă indivizi diferiți mai mulți ca număr. Dar sufletul intelectiv este subzistent prin sine, are o ființă lipsită de materie și astfel individuată de la sine. Prin urmare, ea nu poate avea mai mulți indivizi sub o singură specie.

Majora acestui raționament se formulează astfel: dacă omul este, prin propria sa noțiune, acest individ determinat, adică Socrate, după cum nu pot fi mai mulți oameni dintre care oricare să fie Socrate sau acest individ determinat, tot așa nu pot exista mai mulți oameni. Acum însă, dacă omul ar fi o ființă subzistentă prin sine, lipsită de singularitate, omul ar avea prin propria sa noțiune ființă individuată; și pentru că nimic individuat nu poate fi comun mai multor lucruri, nici o formă care are o ființă eliberată de materie nu poate fi comună mai multor indivizi: astfel încât, potrivit cu acest fapt, în fiecare specie a inteligențelor separate de materie nu există decât o singură inteligență ca număr, lucru la care au consimțit și toți filosofii. De aceea Platon, <propunând existența> ideilor și a speciilor lucrurilor materiale separate de materie, a considerat că fiecare individ se află într-o singură specie[12].

Minora raționamentului de mai înainte apare mai sus, în capitolul trei[13].

Quod si quis dicat: cum sit anima intellectiva aliqua in me, Deus potest facere aliam similem ei et erunt plures, dicendum quod Deus non potest contradictoria et opposita simul, nec potest Deus facere quod sint plures homines quorum quilibet sit iste Socrates: sic enim faceret quod ipsi essent plures homines et unus, plures et non plures, et unus et non unus. Quod si anima intellectiva de sui ratione est aliquid individuatum, per se subsistens et sicut Socrates, facere aliam animam intellectivam eiusdem speciei cum aliqua quae nunc est, esset illam factam esse aliam et eamdem cum alia. In separatis enim a materia individuum est ipsa sua species, et ideo aliud individuum esse sub specie est etiam ipsum contineri sub alio individuo, quod est impossibile.

Tertio sic. Album est divisibile in plura, non quia album, sed quia quantum et continuum adeo quod si esset album, non quantum, nec continuum, non esset divisibile in plura alba, neque, si <esset> albedo separata per se subsistens, divisibilis esset in plures albedines. Nunc autem sicut album divisibile est in plura alba quia quantum et continuum, sic, et si sint actu alba plura numero differentia sub eadem specie, hoc est ex divisione actuali quanti et continui et quo habet esse albedo. Ex quo arguitur quod natura cuius esse abstractum est a quanto et continuo, ita quod nec quanta nec continua, nec eius esse est in quanto et continuo non potest habere individua plura sub eadem specie, propter defectum causae plurificantis et differe facientis individua plura illius naturae sub illa specie una. Sed anima intellectiva habet esse abstractum a quanto et continuo, nonquanta nec continua, sicut probat **Philosophus** primo *De anima*. Tunc enim, cum esset actu intellectus quanti et continui, non totum simul, sed per partes, diversis partibus unius intellectus in actu continuatis, continuum intelligeret. Nunc autem non est ita, immo intelligit continuum totum simul et una simplici intelligentia; aut si per partes tunc intellectibus distinctis, non continuatis, illae partes intelliguntur. Cum igitur intellectus habeat esse abstractum a quanto et continuo, non quantus nec continuus, non habebit individua plura sub una specie, cum ista pluralitas et multiplicatio divisione continui contingat.

Dacă ar spune cineva: tot așa cum există în mine un suflet intelectiv, tot așa Dumnezeu poate face un altul asemănător lui și așa vor fi mai multe, se cuvine spus că Dumnezeu nu poate <face> lucruri contradictorii simultan, și nici nu poate face să fie mai mulți oameni dintre care fiecare să fie acest individ determinat Socrate: căci astfel el ar face ca ei să fie mai mulți oameni și <totodată> unul, plurali și non plurali, unul și non-unul. Căci dacă sufletul intelectiv, prin propria sa noțiune, reprezintă ceva individuat, subzistent prin sine și asemenea lui Socrate, a face un alt suflet intelectiv de aceeași specie cu acela care tocmai există, ar însemna ca acela care era să fie și identic și diferit cu celălalt. Însă în cazul celor separate de materie, individul este însăși specia lui, și de aceea existența unui alt individ sub o specie înseamnă ca el să fie conținut într-un alt individ, ceea ce este imposibil.

În al treilea rând astfel: Albul este divizibil în ceva multiplu nu întrucât este alb, ci întrucât este o cantitate și un continuu, astfel că, dacă el ar fi alb fără a fi o cantitate sau ceva continuu, el nu ar fi divizibil în mai multe <lucruri> albe, și nici dacă ar fi albiciunea separată subzistentă prin sine, ea nu ar fi divizibilă în mai multe albiciuni. De fapt, așa cum albul este divizibil în mai multe <lucruri> albe deoarece e o cantitate și ceva continuu, tot astfel, și dacă sunt mai multe <lucruri> albe în act diferite ca număr în aceeași specie, acest lucru are loc din diviziunea cantității și a continuității, și prin faptul că albiciunea are ființă. De aici se argumentează faptul că natura lucrului a cărui ființă este abstrasă de la cantitate și continuitate, astfel încât nici cantitatea nici continuitatea și nici ființa sa nu se află în cantitate și în continuitate, nu poate avea mai mulți indivizi în aceeași specie, din pricina deficienței cauzei care plurifică și face să se deosebească mai mulți indivizi ai acelei naturi sub aceeași specie unică. Dar sufletul intelectiv are ființă lipsită de cantitate și continuitate, el nu este o cantitate sau un continuu, așa cum arată Filosoful în *Despre suflet*, I[14]. Căci atunci, dacă ar fi un intelect în act al cantității și al continuității, nu întru totul simultan, ci prin părți, existând o continuitate între părți diferite ale unui singur intelect în act, continuul ar înțelege. Dar de fapt, acest lucru nu se petrece, ba chiar inteligența, una și simplă, înțelege continuul întreg deodată; ori dacă intelectele sunt distinse pe părți și nu se continuă, atunci acele părți ar fi înțelese. Așadar, fiindcă intelectul are o ființă abstrasă de la cantitate și continuitate, el nefiind nici o cantitate nici o continuitate, el nu va avea mai mulți indivizi sub aceeași specie, deoarece această pluralitate și multiplicare are loc prin diviziunea a ceea ce este continuu.

Quarto sic. Dicit **Philosophus** duodecimo *Metaphysicae* quod, si essent plures individui eiusdem speciei essent plures motores primi eiusdem speciei; et subdit quod tunc motor primus haberet materiam, quia unum specie, numero plura, habet materiam. Quod si intellectus est impassibilis, nulli habens aliquid commune, separatus a corpore, potentia sine materia, ut dicit **Philosophus**, non videtur idem **Philosophus** opinari ipsum esse specie unum et numero plura, sed unum numero tantum.

Quinto sic. Secundum intentionem **Philosophi**, homines infiniti iam fuerunt. Quod si animae intellectivae multiplicarentur multiplicatione corporum humanorum, haberet **Philosophus** opinari esse animas numero infinitas, quod non videtur.

Et gratia praedictorum considerandum est quale sit illud quod potest multiplicari et praedicari de pluribus numero differentibus eiusdem speciei; et etiam considerandum est qualiter differant et quibus differentiis plura quae sunt eiusdem speciei.

De primo sciendum quod nihil individuatum et singulare multiplicari potest in plura vel de pluribus in numero eiusdem speciei praedicari. Tunc enim non differrent singulare et universale. Et cum forma per se subsistens de sua natura sit numero una singularis, apparet quod non potest multiplicari in plura numero eiusdem speciei, neque de pluribus talibus praedicari. Compositum etiam ex forma et materia determinata ut hic existente vel ibi singulare est, sicut illud quod denominatur nomine Socratis; et ideo nec Socrates multiplicari potest in plura nec de pluribus praedicari eadem ratione; nec eadem forma materialis accepta ut in materia determinata, multiplicabilis est vel de pluribus praedicabilis. Et universaliter, cum omne quod existit singulariter existit, licet quaedam sint universaliter intelligi ac dici, nullum ens, consideratum ut existit, multiplicabile est in plura suae speciei vel de pluribus dicibile. Sola igitur forma materialis abstracte considerata, vel compositum ex forma et materia indeterminata, quale significatur nomine compositorum universalium, ut nomine hominis, nomine equi, multiplicabilia sunt in plura suae speciei et de pluribus dicibilia.

De secundo sciendum quod individua eiusdem speciei non differunt secundum formam. Forma enim in eis secundum suam substantiam non dividitur. Materia etiam huius individui a

În al patrulea rând astfel: Filosoful spune în *Metafizica*, XII[15] că, dacă ar fi fost mai mulți indivizi ai aceleiași specii, ar fi existat mai multe motoare prime ale aceleiași specii; și adaugă faptul că atunci motorul prim ar fi conținut materie, fiindcă ceea ce este unul ca specie dar plural ca număr conține materie. Deși intelectul este impasibil, neavând nimic comun cu nimic, separat de corp, potență lipsită de materie, așa cum spune Filosoful[16], nu s-ar părea <totuși> că același Filosof ar fi fost de părere că <intelectul> este unul ca specie și plural ca număr, ci doar unul ca număr.

În al cincilea rând astfel: Potrivit intenției Filosofului, a existat o infinitate de oameni în trecut[17]. Dacă sufletele intelective s-ar fi multiplicat după multiplicarea corpurilor umane, Filosoful ar fi ajuns să considere că există o infinitate de suflete, ceea ce nu este plauzibil.

Datorită celor de mai înainte, trebuie cercetată natura acelei realități care se poate multiplica și poate fi predicată despre mai multe lucruri diferite ca număr dintr-aceeași specie. Și trebuie chiar cercetat în ce fel se deosebesc și prin ce diferențe sunt plurale în aceeași specie.

Despre cea dintâi <problemă> trebuie știut că nimic individuat și singular nu se poate multiplica în mai multe și nu se poate predica despre mai multe lucruri ca număr dintr-aceeași specie. Căci atunci nu s-ar mai deosebi singularul de universal. Și pentru că forma subzistentă prin sine de la natura sa este una singulară ca număr, reiese că ea nu se poate multiplica în mai multe <realități> ca număr dintr-aceeași specie și nici nu poate fi predicată despre mai multe realități de acest fel. Însă compusul din formă și materie determinată pentru a fi aici sau în altă parte este ceva singular, precum cel care este numit cu numele de „Socrate"; și de aceea nici Socrate nu poate fi multiplicat în mai multe <realități> și nici nu poate fi predicat prin aceeași noțiune despre mai mulți; nici aceeași formă materială determinată receptată, ca într-o materie determinată, nu este multiplicabilă sau predicabilă despre mai mulți. Și în sens universal, deoarece tot ceea ce există, există în chip singular (deși unele sunt pentru a fi înțelese și rostite în sens universal), nici o ființă, considerată în măsura în care există, nu este multiplicabilă în mai multe <realități> ale speciei sale și nici nu se poate rosti despre mai multe. Prin urmare, numai forma materială luată într-un sens abstract, sau compusă din formă și materie nedeterminată, în măsura în care ea este semnificată de un termen al celor universale compuse (ca termenul „om", termenul „cal"), este multiplicabilă în mai mulți <indivizi> din specia sa și se poate rosti despre mai mulți <indivizi>.

Despre cea de-a doua <problemă> trebuie știut că individualele aceleiași specii nu diferă potrivit formei. Căci forma, în cazul lor, nu se divide potrivit substanței. Materia unui individ nu se divide prin sine față

materia alterius individui per se non dividitur. Sed differt unum individuum ab alio suae speciei, per hoc quod unum individuum habet formam in materia sub determinatis dimensionibus, seu sub positione determinata, utpote hic sitam, aliud autem individuum formam habet suae speciei alibi sitam. Et forma in utroque individuo non est alia diversitate quae sit secundum se ipsam formam et suam substantiam, quoniam talis divisio formarum diversitatem facit secundum speciem. Sed habet utrumque individuum unam formam et indivisam indivisione secundum se ipsam formam. Nec miretur aliquis quod dicimus formam esse unam unitate quae est secundum eius substantiam in utroque individuo, et hic et alibi sitam, quia, cum intelligimus formam unam unitate quae est secundum eius substantiam, non intelligimus aliquid individualiter acceptum, sed in specie, cum forma materialis per se non individuetur. Unum autem secundum speciem esse in pluribus individuis et habere plures positiones, hic et alibi, non est impossibile. Et cum generetur individuum alicuius speciei ex materia privata illa forma et specie, non generatur alia forma a praeexistente, alietate quae sit secundum substantiam formae in se acceptam, sed eadem forma secundum formam quae prius erat, in alia parte materiae generata est. Idem enim secundum speciem praeesse et generari nullum est inconveniens. Et sicut forma in individuis non est divisa secundum se, neque primo, neque ex consequenti, sic nec materia. Ipsa enim per se non dividitur, sed quia quanta hic et alibi posita.

Sed et sunt rationes multum difficiles quibus necesse sit animam intellectivam multiplicatione corporum humanorum multiplicari et etiam ad hoc sunt auctoritates. Hoc enim volunt **Avicenna** et **Algazel**; et **Themistius** hoc etiam vult de intellectu agente, illustrante et illustrato, quod multiplicetur, licet illustrans tantum sit unus; et multo magis intellectum possibilem intendebat multiplicari.

Iterum ad hoc sunt rationes, quia, si unus esset intellectus omnium hominum, uno sciente, omnes essent scientes, et non esset unus sciens et alius ignorans. Cum enim imaginari non sit intelligere, quamquam homo intelligens habeat phantasmata quae non habet ignorans. Non tamen per hoc erit magis sciens quam ille qui est ignorans,

de materia altuia. Un individ se deosebește de un altul din aceeași specie prin faptul că unul are forma în materia sub anumite dimensiuni, sau într-o anumită poziție (de exemplu situată aici), pe când un altul are forma speciei sale situată altfel. Iar forma, în fiecare individ, nu este alta prin diversitatea care are loc potrivit formei și substanței înseși, deoarece o asemenea deosebire a formelor se produce conform speciei. Ci fiecare individ are o formă nedivizată prin însăși indiviziunea formei înseși. Să nu se mire cineva dacă spunem că forma este o unitate care este potrivit cu substanța sa în fiecare individ, situată aici sau în altă parte, deoarece, atunci când înțelegem forma ca pe o unitate care este potrivit substanței sale, nu înțelegem ceva în sens individual, ci într-o specie, deoarece forma materială nu se individuează prin sine. Însă nu este imposibil să existe ceva în mai mulți indivizi, unic în specie dar care să aibă mai multe situări, aici și în altă parte. Și atunci când se generează un individ al unei anumite specii dintr-o materie privată în acea formă și specie, nu se generează o altă formă (diferită de cea de mai înainte) datorită alterității care se produce potrivit substanței acelei forme considerate în sine, ci aceeași formă în raport cu cea de mai înainte a fost generată într-o altă parte a materiei. Este neconvenabil ca același lucru după specie să preexiste și să fie generat. Și după cum forma în indivizi nu este divizată potrivit cu sine, nici în cel dintâi, nici în cel următor, tot așa nici materia. Căci ea nu se divide prin sine, ci potrivit unei anumite cantități și situări.

Există și argumente foarte dificile pentru care este necesar ca sufletul intelectiv să se multiplice prin multiplicarea corpurilor umane, iar în acest sens există chiar autorități. Acest lucru l-au dorit Avicenna și Algazel. Themistius[18] dorește acest lucru în ceea ce privește intelectul agent, care este *„iluminat și iluminează"*: <intelectul agent> să se multiplice chiar dacă iluminătorul nu este decât unul; și cu atât mai mult el dorea ca și intelectul posibil să fie multiplicat.

Și apoi sunt argumente în acest sens, că, dacă ar fi un singur intelect pentru toți oamenii, dacă un singur om știe ceva, atunci toți oamenii ar ști <acel lucru> și nu ar exista unul știutor și altul ignorant. Fiindcă a imagina nu înseamnă a înțelege, deși omul care înțelege are imaginile care îi lipsesc ignorantului. El nu va fi prin aceasta însă mai înțelept decât ignorantul,

cum intellectus in quo est ipsum intelligere non plus sit intellectus eius quam hominis ignorantis.

Nisi forte positionem defendendo et causa disputationis diceret aliquis quod unus homo est sciens et alius ignorans eo quod intelligere ipsius intellectus fieret secundum operans unitum, seu secundum intellectum unitum, homini scienti, non tamen homini ignoranti. Unde prius dicebatur qualiter homo intelligit, seu attribuitur intelligere ipsi homini, utpote quia operatio operantis uniti materiae attribuitur toti composito. Intellectus autem in opere intelligendi unite se habet ad scientem, non ad ignorantem, cum ex phantasmatibus eius intelligat, ita quod unus homo est sciens et alius ignorans, non quia phantasmari unius plus sit intelligere quam alterius; nec quia species intelligibilis sit in corpore unius plus quam in corpore alterius, cum esse abstractum habeat; nec quia diversis intellectibus utantur intelligendo, ut dicet positionem defendens; sed quia intelligere sit secundum intellectum unitum corpori unius in operando et non alterius.

Sed si quis sic dicat, tunc sic aliter arguitur. Operatio est alia, vel operante, vel obiecto, vel tempore; operante, sicut cum obiectum idem videamus et simul ego et tu, tamen visiones diversae sunt; obiecto, sicut simul quis videat album et nigrum et eodem oculo, visiones diversae sunt obiecto, sicut si simul quis, videat album et eodem oculo, tamen visiones diversae sunt; tempore, sicut cum videam primo album, et postea cum interpolatione temporis idem album videam, visiones diversae sunt. Si igitur duo homines intelligant, idem intelligibile et simul, si hoc fiat per unum intellectum, intelligere huius hominis et illius erit unum et idem, quod videtur absurdum.

Et iterum **Philosophus** vult intellectum esse in potentia ad species intelligibiles et receptionem specierum, et denudatum a speciebus; quod si sit unus, erit semper plenus speciebus et destruetur intellectus agens.

Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorumdam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit **Philosophus** de dicta quaestione; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat.

deoarece intelectul în care există înțelegerea nu este în mai mare măsură intelectul lui decât este al omului ignorant.

Doar dacă cineva, eventual, ar apăra poziția și cauza disputei, el ar spune că un om este știutor și un altul este ignorant, deoarece înțelegerea acelui intelect s-ar realiza printr-o unitate cu cel care operează sau printr-o unitate cu intelectul, a omului știutor, nu însă și a celui ignorant. De aceea s-ar spune mai întâi în ce fel înțelege omul sau i se atribuie înțelegerea acelui om, ca de pildă faptul că operația celui care operează în unitate cu materia se atribuie compusului întreg. Însă intelectul în operația înțelegerii este unit cu cel care știe, dar nu și cu cel ignorant, fiindcă el înțelege din imaginile celui <dintâi>, astfel încât un om este știutor și altul ignorant, nu pentru că imaginația unuia însemnă mai multă înțelegere decât a celuilalt, nici pentru că specia inteligibilă se află în corpul unuia mai mult decât în corpul celuilalt (deoarece ea are ființă abstractă), nici pentru că ei se folosesc de mai multe intelecte pentru a înțelege (așa cum spune poziția adversă), ci pentru că înțelegerea se produce potrivit cu intelectul unit cu corpul unuia printr-o operare, dar nu și cu al celuilalt.

Dar dacă cineva ar spune acest lucru atunci s-ar contraargumenta altfel. Operația este diferită fie prin cel care operează, fie prin obiect, fie prin timp. Prin cel care operează — după cum vedem simultan același obiect eu și tu, deși există viziuni diferite. După obiect — dacă cineva vede simultan albul și negrul cu același ochi deși există viziuni diferite. După timp — după cum eu aș vedea mai întâi albul și apoi, după o pauză, aș vedea același lucru alb, și există viziuni diferite. Așadar, dacă doi oameni ar înțelege același inteligibil simultan, și acest lucru s-ar întâmpla printr-un singur intelect, înțelegerea unui om și a celuilalt ar fi una și aceeași, ceea ce pare absurd.

Și apoi Filosoful vrea ca intelectul să fie în potență în raport cu speciile inteligibile și un receptor al speciilor, și golit de specii; dacă el ar fi unul, el ar fi întotdeauna plin de specii[19], iar intelectul agent ar fi desființat.

Și de aceea eu spun, din pricina dificultății celor de mai înainte și a altor câtorva <argumente>, că de mult timp mă îndoiam ce cale a rațiunii naturale ar trebui păstrată în problema de mai înainte, și ce părere avusese Filosoful relativ la numita chestiune; iar în cazul unei asemenea îndoieli se cuvine să aderăm credinței care întrece orice rațiune umană.

NOTE

NOTE LA ARISTOTEL

[1] Cele două sensuri ale actului speciei sunt înțelese de Edmond Barbotin (cf. Aristote, *De l'âme*, ed Gallimard, Paris, 1994, p. 39) ca fiind știința și știința în actul exersării ei („*soit comme la science, soit comme l'exercice actuel de la science*"). Deși terminologic este dificil de susținut interpretarea, traducătorul argumentează această versiune prin definiția unității speciei (415a 8 sqq), unde Aristotel spune că individualul în act are acces la eternitate prin eternitatea actului speciei. Am urmat această sugestie deoarece ea face inteligibil pasajul 412a 23 unde Aristotel, reluând exemplul, remarcă faptul că sufletul este act în sensul științei, și nu în sensul științei în exercițiu.

[2] De vreme ce Aristotel a anunțat mai sus cele trei semnificații ale termenului *ousia*, convenim ca semnificația de „*specie*" a termenului să o traducem prin cuvântul *esență*, pentru a nu crea imaginea falsă a unui suflet înțeles de sine stătător în afara corpului.

[3] Traducem literal expresia tehnică a lui Aristotel *to ti en einai*, tradusă mai târziu în latină în forma *quod quid erat esse* și rezumată în formula *quidditas*. Credem că imperfectul verbului *a fi* din această expresie redă, de fapt, doctrina aristotelică a anteriorității actului față de potență (cf. *Metafizica*, IX, 8), de vreme ce sufletul este act, și el stă atât ca scop al realizării omului cât și ca temei al tuturor actualizărilor sale, împlinind astfel o circularitate. Pentru un comentariu asupra sensului complet al sintagmei aristotelice, cf Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, ed. Teora, 1998, p. 357 sqq.

[4] Raportarea părților trebuie înțeleasă aici ca o raportare a materiei la formă, pentru că Aristotel exprimă analogia dintre actul întregului corp și actul părților sale.

[5] Analogia pe care o propune Aristotel aici este cel puțin stranie· el spune că așa cum este trupul pentru suflet, tot așa este pupila pentru văz Sensul acestei analogii însă poate fi explicat prin apropierea constantă pe care întreaga tradiție peripatetică o face între inteligibil și vizibil: există, ne spune Aristotel în *Despre suflet*, 430a 27 sqq., o cunoaștere a sufletului care este lipsită de eroare, și ea este relativă la realitățile indivizibile și prime. Dimpotrivă, la nivelul judecății se instaurează și începe să aibă sens negația. Ori, același lucru se petrece cu văzul în sine, el pare a fi destinat vederii, dar în cazul vederii în act are loc și „negația ei", care este reprezentată, metaforic pentru noi, prin pupila care poate reda ochiului întunericul, ea fiind în egală măsură obscuritate și lumină: „*Lumina este*

actul transparenței în sine, dar acolo unde ea există numai ca potență, acolo este și obscuritatea" (*Despre suflet*, 418b 10–12).

[6] Expresia „μέρος — parte" poate fi înțeleasă aici ca „organ corporal" — dovadă este ocurența alternativă a lui „σῶμα — corp". Prin funcția disidentă a sufletului în raport cu celelalte — care reprezintă un act al unui corp — Aristotel are în vedere intelectul. Această distincție între funcții ne face să ne întrebăm dacă „definiția" 412b 3–5 este cu adevărat o definiție a întregului suflet în sens univoc, echivoc sau analogic.

[7] În prima parte a capitolului, Aristotel tratase despre principiul vieții și potențele sufletului, cu o aplicație asupra potenței vegetative. Pentru tema numărului facultăților sufletului, Aristotel oferă în cuprinsul tratatului mai multe variante (406a 10, 413b 1–2, 414a 33). Dintre toate, cea mai completă pare a fi ultima (414a 33), unde apar cinci funcții: hrănire, simțire, dorință, mișcare și gândire.

[8] Prezența imaginației la nivelul animalelor simple (plante, insecte) creează o tensiune în textul aristotelic în privința univocității imaginației, deoarece în cartea a III-a aflăm despre aceeași imaginație că ea este un produs comun esențial al sensibilității și intelectului (428a 30). Soluția posibilă (pe care Aristotel o adoptă la 434a 12) este deosebirea dintre o imaginație care are la bază, alături de simțuri, și silogismul, și una bazată doar pe simțuri.

[9] Ocurența acestei observații în tratat este numeroasă: 413b 5, 414b 7, 434a 33. Faptul că cea mai simplă dintre facultăți trebuie să fie prezentă la toate viețuitoarele dă una din cheile ordonării facultăților sufletului, pusă în analogie (la 414b 19) cu ordinea figurilor geometrice inscriptibile una în cealaltă: cea mai simplă dintre figuri este conținută implicit în celelalte, tot așa cum pipăitul este prezent în orice viețuitor sensibil.

[10] Am tradus termenul παρεμφαινόμενον printr-o perifrază, așa cum face și versiunea latină a lui Guillaume din Moerbeke, folosită de Sf. Toma în *Despre unitatea intelectului*, § 20, „*quod intus apparens*"; împotriva lui Empedocle care credea că, pentru a simți, organele senzitive trebuie să conțină elemente comune cu obiectul simțit, Aristotel vrea să sugereze că organul de simț trebuie să fie în potență, iar tot ceea ce în el s-ar afla în act l-ar împiedica să sesizeze actul care trebuie cunoscut.

[11] Expresia poate fi citită ca o aluzie lexicală la o problemă platonică: locul inteligibilului este marcat de Platon cu mai multe formule: τόπος νοητός (*Rep.*, 508e), un loc supraceleșt (ὑπερουρανοῦ — *Phaidros*, 247c), sau viețuitorul inteligibil (ζῷον νοητόν — *Timaios*, 30c-d). Intelectul posibil aristotelic, preluând și funcția desemnată de Platon ca loc al inteligibilului, preia și problematica expresiei: dacă în sine el este o pură potență, el poate fi asimilat și unei idei a tuturor ideilor (εἶδος εἰδῶν — 432a 2).

[12] Cf. și pasajele 424a 29, 426b 1, 435b 15, unde Aristotel repetă aceeași diferență între simțuri și intelect, rostită mai limpede: sensibilele intense pot distruge simțurile, pe când inteligibilele prea intense nu distrug intelectul, deoarece în cazul primelor există o deosebire, pe când în ultimul caz nu există deosebire.

[13] Faptul că intelectul nu poate fi niciodată complet în act, că întotdeauna există un rest de idei rămase în potență, reprezintă pentru Aristotel un motiv de a fundamenta sensul cunoașterii și al mirării naturale a omului ca efort de a actualiza cât mai complet inteligibilul în potență. Dar, dacă intelectul pasiv este muritor, dar are memorie (cf. paragraful 5 al cărții a III-a), atunci efortul de cunoaștere este un efort de individuare a sufletului: fiecare dintre noi este atât cât a reușit să aducă în act incompleta actualizare a

inteligibilului este garanția că cercetarea este temporal infinită, dar că în același timp orice individuare a sufletului este perpetuu incompletă.

[14] Aristotel pare să spună aceasta pentru a împlini o analogie: așa cum sufletul este același cu corpul, dar ca esență este diferit, tot astfel faptul de a fi drept pentru o linie și esența acestui fapt sunt diferite, ceea ce face din esență ceea ce era pentru a fi linia dreaptă.

[15] Majoritatea comentatorilor (Alexandru, Themistius, Filopon, Sf. Toma), explicând acest pasaj, fac o deosebire între pasivitatea materiei și pasivitatea intelectului posibil: dacă materia se consumă în actul ei, intelectul posibil nu este alterat prin actualizare. Averroes duce această idee mai departe, precizând statutul ontologic al intelectului posibil (cf. comm. 14, ed. Crawford, p. 429, trad. Libera, p. 97): *„De aceea nu trebuie să fim de părere că materia primă este cauza receptării, ci doar a receptării schimbătoare, iar această receptare aparține lucrului singular. Dar cauza receptării absolute este această natură* (intelectul posibil — n.n.). *Și așa a fost posibil ca corpurile celeste să recepteze formele abstracte și să le înțeleagă pe acestea*". Analogia cu cerul ține de o tradiție la fel de veche ca și problema peripatetică a intelectului (cf. *Postfața*, § 4).

[16] Această dispoziție (*habitus*), care nu are nimic de-a face cu intelectul aflat în dispoziție al lui Alexandru din Afrodisia, sugerează faptul că lumina are o stare particulară față de intelect, deși analogia ei arată faptul că ea are un rol intermediar între intelect și inteligibil.

[17] Analogia dintre intelectul activ și lumină, moștenită probabil de la Platon sub forma analogiei dintre inteligibil și lumină (*Republica*, 507e sqq.), va fi fundamentul tuturor teoriilor cunoașterii pentru multe secole următoare. Dar semnificația analogiei prezente este cel puțin dublă: dacă pe de o parte privilegierea luminii ca asemănătoare inteligenței trimite la faptul că intelectul activ este „din afară / θύραθεν / *de foris*" (cf. *Fizica*, 194b 13–15), pe de altă parte analogia cu lumina trebuie să ne trimită și la rolul de intermediar pe care lumina îl joacă pentru vedere (cf. *De anima*, II, 7, mai ales pasajul 418b 3–5). În acest al doilea sens, dacă intelectul activ este „așa ca lumina", adică un intermediar, atunci în mod necesar el este comun tuturor și nu este deloc individuat.

[18] Am păstrat în traducere o anumită ambiguitate în privința cuvântului „și" din text de la începutul propoziției. Aristotel nu ne arată limpede dacă acest cuvânt are valoare de adverb (și în acest caz, atributele enumerate s-ar raporta la întreg intelectul), sau este doar o conjuncție interpropozițională (iar în acest caz, atributele s-ar referi doar la cel activ). Așa cum se poate observa în lectura fragmentelor de comentariu selectate, opțiunile au fost diferite. Dacă urmăm prima variantă, întreg intelectul este etern și nu există individualitate după moarte. Varianta a fost urmată, între alții, de Averroes.

[19] Teza reprezintă o aplicație a teoriei anteriorității actului față de potență în raport cu timpul, în care, în sens absolut, actul e anterior, și, în sens relativ, actul este posterior (cf. *Metaf*, 1049b 11–12).

[20] Fraza, poate cea mai enigmatică din întregul tratat, și implicit creatoare de istorie a ideilor, riscă să contrazică o parte a ansamblului expunerii anterioare. Într-adevăr, dacă „intelectul pasiv" este același lucru cu intelectul care devine toate lucrurile, atunci cum mai putem susține impasibilitatea și eternitatea intelectului, precum și faptul că expresia „și" din a patra propoziție a capitolului este adverb (cf. nota aferentă)? Dar, pe de altă parte, dacă el este imaterial, de ce ar fi nemuritor? O soluție plauzibilă aparține lui Averroes

(comm. 20), tradus în acest volum), pentru care expresia „intelect pasiv", diferită de expresia „intelect posibil" (numit „material" după Alexandru), înseamnă imaginația.

NOTE LA ALEXANDRU DIN AFRODISIA

[1] Formula *Dixit Alexander quod* reprezintă o autentificare a manuscrisului de către un copist, sau poate de către Gerardus din Cremona însuși, traducătorul în limba latină al textului. Formula este absentă în textul grecesc. Așa cum semnalează editorul textului latin (Gabriel Théry, 1926, p. 82), Gerardus din Cremona a tradus acest text în a doua jumătate a secolului al XII-lea. El a avut la dispoziție două versiuni, una greacă (care era destul de coruptă, așa cum rezultă din suprapunerea cu textul latin a ediției grecești actuale a lui Ivo Bruns din *Commentaria in Aristotelem graeca, Supplementum aristotelicumm*, 1887, vol. II, p. 106 sqq.), și o variantă arabă care conținea două glose ale traducătorului în arabă al lui Alexandru, Ishaq ben Hunneyin (sec. al IX-lea), introduse prin formula „*Isaac a spus...*". Textul lui Alexandru a circulat în secolul următor traducerii lui în latină, de obicei împreună cu alte texte asemănătoare: *De intellectu* al lui Alkindi, *De intellectu et intellecto* al lui Alfarabi (G. Théry, *op. cit.*, *ibidem*). Pentru dezbaterea asupra autenticității textului, cf. notele aferente la *Postfață*.

[2] Deși Alexandru pare că nu admite o corporalitate a intelectului material (decât în privința originii acestuia — cf. *infra*), tradiția comentatorilor ulteriori îi va reproșa acest lucru. Sf. Toma, în *Despre unitatea intelectului*, parag 1, comentează folosirea termenului *materialis* / ὑλικός pentru intelectul posibil aristotelic și amendează această folosire, cu precizarea faptului că el o atribuie lui Averroes și nu lui Alexandru.

[3] Propoziția reprezintă o importantă clarificare a noeticii lui Alexandru din acest tratat: intelectul material poartă această denumire analogic și nu pentru că ar reprezenta un organ corporal. Nu putem respinge în totalitate nici criticile pe care Averroes le aduce opiniei lui Alexandru (cf. *Comentariul la Despre suflet*, comm. 20, tradus în acest volum), care îl acuzau pe acesta din urmă că ar susține organicitatea acestui intelect, deoarece geneza intelectului, ca și a întregului suflet — formă a corpului —, este în tratatul *Despre suflet*, 24, 3–4 (ed. Ivo Bruns) al lui Alexandru explicată pe baza amestecului elementelor prime: „ἡ γὰρ γένεσις αὐτῆς ἐκ τῆς μίξεως τε καὶ κράσεως τῶν πρώτων σωμάτων". Teoria este în mod evident contrară aristotelismului Pentru Paul Moraux, această teorie era o aplicație a mecanicismului lui Straton (cf. P. Moraux, 1942, p. 49) În § 17, intelectul nu este corporal, dar originea lui este corporală (cf *infra*).

[4] Expresia τὰ ὄντως ὄντα din varianta greacă ne amintește terminologia dialogului *Sofistul* al lui Platon (cf. *Sofistul*, 248a-b), unde expresia are sensul de ființă inteligibilă. Această reminiscență platonică îl marchează pe comentatorul grec, dând și el preeminență ontologică ființei inteligibile.

[5] Deoarece intelectul material nu are o sursă pur sensibilă și nu poate fi, prin urmare, identificat cu imaginația, termenul *ymaginatio* din textul lui Gerardus nu poate fi tradus cu „imagine": el înseamnă mai degrabă „imagine asociată cu un concept". Din acest motiv am preferat termenul de „reprezentare". Expresia latină corespunde în textul grecesc cu „γένεσθαι νόησιν", adică „a fi produs prin gândire".

[6] Termenul *paremfainomenon*, folosit aici de Alexandru, este luat de la Aristotel, *Despre suflet*, III, 4, 429a 20, unde Aristotel precizează faptul că simțurile, ca și intelectul, trebuie să fie libere de orice determinație, tocmai pentru a putea simți și, respectiv, gândi, adică pentru a se determina. Orice determinație anterioară actului de a simți sau actului de a gândi ar împiedica simțirea și gândirea, așa cum comentează și Sf. Toma în *Despre unitatea intelectului*, § 20, preluând formularea lui Moerbeke, care tradusese *paremfainomenon* în latină cu expresia *„quod intus apparens* — ceea ce apare <oglindit> înăuntru". Este și motivul pentru care am tradus termenul lui Aristotel cu expresia *„realitate în sine care apare înăuntru, oglindire...* etc".

[7] Absent din textul grecesc, termenul *gradus* (treaptă) aduce o precizare fericită: în noetica lui Alexandru nu este vorba despre trei intelecte, ci despre trei trepte de realizare ale aceluiași intelect. Sursa aristotelică a ideii treptelor este *De anima*, 417a 23–24, unde filosoful descrie cele trei stadii fără să le denumească. Intervenția lui Alexandru este, deocamdată, doar de nivel terminologic („expresiile *intelect material*, *intelect habitual*, *intelect în act*, nu desemnează trei intelecte distincte, ci trei aspecte ale aceluiași intelect" — cf. B. Carlos Bazán, 1973, p. 471).

[8] Termenul *hexis*, determinant în definirea celei de-a doua semnificații a intelectului, înseamnă în limba greacă dispoziție, aptitudine, caracteristică temporară a unui lucru. Terminologia latină a tradus acest cuvânt cu corespondentul său etimologic *habitus*, de unde intelectul aflat în dispoziție (sau: ca aptitudine, cum am tradus aici pentru cursivitatea frazei), numit *nous kath' hexin*, devine în limba latină *intellectus in habitu*.

[9] Așa cum am văzut deja, expresia *nous kath' hexin* / *intellectus in habitu* reprezintă o invenție terminologică a lui Alexandru, calchiată pe sensul unui pasaj din *De anima*, 417a 23–24. Expresia *hexis* angajează o conotație a unei determinări mai accentuate decât în cazul intelectului material· noi am spune că intelectul în dispoziție este mai degrabă plural decât este cel material. Terminologia lui Alexandru nu trebuie să deruteze sensul unei ocurențe unice la Aristotel, care vorbește despre intelectul activ asemănat cu o dispoziție (*hexis* — 430a 14–15). Ideea lui Aristotel din acest pasaj corespunde expresiei lui Alexandru *intellectus adeptus* (cf *infra*)

[10] Termenul *intelligentia*, spre deosebire de *intellectus*, poate crea o confuzie în limba latină, sugerând faptul că ar putea fi vorba de o realitate individuală rațională (o inteligență angelică). Am păstrat această ambiguitate și în română, fiindcă o parte din tradiția peripatetică arabă a problemei sufletului (Alkindi, Alfarabi) este antrenată conștient de această ambivalență. Dar atât în limba greacă, cât și în arabă termenul folosit este același (*nous* și respectiv *'aql*). Pentru ocurența termenului arab, cf L Massignon, *Appendice III*, în Alfarabi, *De intellectu et intellecto*, ed Gilson, în ADHLMA, IV, 1929–1930, p. 158.

[11] Cf *De anima*, 430a 14.

[12] Se poate formula o întrebare, asupra cui acționează aici intelectul agent? Răspunsul este: asupra intelectului material, care devine *in habitu* și *in effectu*. Nu tot atât de evident îi apare acest răspuns lui P. Moraux (*op. cit*, pp 86, 113–114), care desfășoară o lungă dispută în jurul acestui subiect. Autorul semnalează faptul că în tratatul *De anima* al lui Alexandru intelectul material are singur forța abstracției, astfel încât intelectul agent nu ar avea nici un rol, pe când în *Despre intelect* forța abstractivă îi revine intelectului *in habitu*. Apoi (*op cit*, p 24), P. Moraux semnalează și faptul că în *De anima*

aristotelică intelectul activ avea o acțiune asupra obiectului cunoașterii, pe când în tratatul de față el ar avea acțiune asupra subiectului. Observația ni se pare nejustificată, deoarece sensul textului lui Aristotel concordă aici cu cel al interpretării lui Alexandru prin absența distincției subiect / obiect: a spune că intelectul material „acționează" este totuna cu a spune că intelectul *in habitu* acționează, deși ultima expresie ni se pare mai adecvată, fiindcă „acțiunea" intelectului material îl preface și pe acesta, la rândul său, în intelect *in habitu*. În privința celei de-a doua observații, cele două formule ale acțiunii intelectului sunt logic echivalente: este totuna a spune că intelectul activ acționează asupra speciilor cu a spune că acționează asupra intelectului material, tot așa cum lumina luminează, ca mediu, atât asupra ochiului cât și a culorii.

[13] Referința este intelectul material și nu imaginația (cf. *supra*, § 1 *ad finem*).

[14] Dubla acțiune a inteligenței agente nu este contradictorie, deoarece ea se bazează pe teza aristotelică a unității dintre intelect și obiectul său (cf *De anima*, 430a 3 etc).

[15] Intelectul în act nu trebuie confundat, terminologic, cu inteligența agentă. El este intelectul care gândește și care este totuna cu obiectul său inteligibil. El a parcurs două stadii până în acest moment: intelectul material și cel *in habitu*, deși este unul și același intelect. Unitatea sa cu obiectul lui înseamnă și producerea acestui obiect (teză aristotelică, din care decurgea una din diferențele dintre intelect și simțuri, anume incoruptibilitatea intelectului în fața unui inteligibil prea intens — cf. *De anima*, 429b 1–5 și altele). Pentru distincția dintre *intellectum* și *intelligibilis* (obiect gândit și obiect care poate fi gândit), cf. *Nota introductivă*. Deși la Aristotel distincția este absentă, noi o păstrăm, pentru că ea face obiectul unei analize în detaliu în tratatul *Despre unitatea intelectului* al Sfântului Toma din Aquino (§ 106–113).

[16] Pasajul sugerează o anumită independență a cunoașterii față de intelectul agent, al cărui rol a fost prezentat în § 4. Faptul este subliniat de P. Moraux, *op. cit.*, p. 86. Deși nu este obligatorie salvarea coerenței acestui text, este totuși util apelul la doctrina intelectului adoptat (§ 6), care pare a fi un alt nume pentru intelectul în act și care îi desemnează acestuia din urmă legătura cu intelectul agent.

[17] Doctrina intelectului adoptat (*intellectus adeptus*) provine din interpretarea unui număr de pasaje care declară intelectul ca fiind divin (cf. *De anima*, 408b 18–19 etc.) și care susțin originea lui exterioară omului născut (cf. *De gen anim.*, 736b 27–737a 1), pentru care intelectul este θύραθεν (din afară), iar principiul lui este în analogie cu elementele astrelor. Totuși, această observație a lui Aristotel este deschisă unei duble interpretări: fie spunem că intelectul acesta provine în momentul nașterii, fie în momentul gândirii, așa cum precizează fraza imediat următoare a lui Alexandru. Prima afirmație este în ordine naturalistă, pe când a doua descrie noetica aristotelică. Totuși, expresia *intellectus adeptus* transformă o calitate a intelectului într-un tip particular de intelect, care riscă să devină un monstru teoretic, un al patrulea intelect lipsit de orice rost. Sensul lui în textul lui Alexandru răspunde totuși unei economii clare: el este o individuare prin cunoaștere a intelectului agent, care se identifică astfel cu inteligibilul și cu intelectul în act, realizând cunoașterea. Acest lucru este clarificat de un pasaj din *De intellectu et intellecto* al lui Alfarabi: „*Așadar, de îndată ce intelectul înțelege, lucrurile înțelese care fi sunt niște forme, în măsura în care sunt în act, devin intelectul pe care noi l-am numit intelect în act, iar acum el este intelectul adoptat*" (cf ed. Gilson, ADHLMA, IV, 1929–1930, p. 120, r 179–183).

[18] Ishaq ben Hunneyin este traducătorul în limba arabă a lui Alexandru, a cărui glosă în marginea textului o semnalează Gerardus, pentru a înlocui o carență a textului grec De fapt, în ediția textului grecesc a lui Ivo Bruns, Berlin, 1887, p. 108, r. 15 sqq., textul grecesc complet era: „χωριστός δέ ἐστιν ἡμων τοιοῦτος ὢν εἰκότως, ἐπει μὴ ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτῷ [ὑφ' ἡμῶν τὸ εἶναι νῷ γίνεται, ἀλλ' ἐστιν τῇ αὐτοῦ φύσει τοιοῦτος,] ἐνεργείᾳ νοῦς τε ὢν καὶ νοητός. – *El este separat de noi, căci nu este <produsă de noi> în gândire esența intelectului, ci ea este astfel prin propria sa natură, fiind intelect în act și inteligibil*" Diferența este remarcată de Gabriel Théry, O P , *op. cit* , p 77, nota (b), iar parantezele din fraza în greacă marchează cuvintele absente din textul lui Gerardus

[19] Intelectul adoptat este nemuritor ca atare sau pentru că el, de fapt, este o formă de manifestare habituală a intelectului activ? Problema, nelămurită în text, ține de polemica unității intelectului și se poate retraduce în termenii: sufletul este simultan și sub același raport nemuritor și individual? Întrebarea este motorul principal al polemicii Sfântului Toma cu Siger din Brabant.

[20] Textul grecesc este mai puțin categoric: λέγοιτ' ἄν — s-ar putea spune că... Totuși, sensul pasajului este neschimbat, iar propozițiile următoare demonstrează adeziunea lui Alexandru la diversitatea raporturilor sub care intelectul cunoaște și este reflexiv.

[21] Problema autoreflexivității intelectului este o explicitare a unui pasaj din *De anima* în care Aristotel marchează momentul în care intelectul, având experiența inteligibilului, devine el însuși inteligibil (cf. *De anima*, 429b 10–12). Relativ la acest pasaj, E. Barbotin (Aristote, *Traité de l'âme*, ed Gallimard, 1994, p. 126, nota 57) este de părere că aici Aristotel se referă la *intellectus in habitu* în momentul cunoașterii. La acest fapt, Alexandru mai aduce încă o precizare logică: faptul nu se poate petrece sub același raport: intelectul se cunoaște ca *inteligibil*, dar nu ca *intelect*. Faptul are însă și o valoare metafizică: niciodată reflexivitatea intelectului nu este, în acest caz, completă (pentru problema incompletitudinii cunoașterii ca principiu noetic aristotelic, cf. *Postfața*).

[22] Adică, situația intelectului agent, divin și exterior, scapă condiției reflexivității incomplete impuse intelectului *in habitu*

[23] Așa cum am arătat (cf. *supra*, nota 17), Aristotel nu a „interpus" nici un *intellectus adeptus*, ci a precizat caracterul extrinsec (*thurathen*) al intelectului (*De gen. anim* , 736b 27 sqq), fie că ar fi vorba despre întreg intelectul, fie doar de cel activ. Analogia lui Alexandru, pe care o urmează și Alfarabi (*op. cit*., p. 120), desemnează identitatea dintre intelectul în act și *intellectus adeptus*.

[24] Cf *De anima*, 427a 19–20, 429a 18 etc.

[25] Aluzia este la *De anima*, 430a 10–13, în care Aristotel face o analogie între suflet și „întreaga natură", arătând că generarea naturală este un termen analogic intelecției

[26] Cele trei „momente" ale generării și ale intelecției corespund analogic celor trei sensuri ale substanței enunțate la începutul cărții a II-a (cf. *De anima*, 412a 4 sqq.).

[27] „Lucrul înțeles agent" este diferit, evident, de intelectul agent. Fără ca Alexandru să o spună aici, merită reamintit faptul că intelectul agent este „al treilea termen", anume intelectul intermediar (analogic luminii intermediare între ochi și obiect pentru vedere) între intelectul *in habitu* și lucrul inteligibil.

[28] Expresia „*noster enim intellectus est quod non*" conține expresia lipsită de sens „*est quod non*", care era în textul grecesc „νοεῖ ὁ ἡμέτερος". Pentru claritate, am păstrat lecțiunea greacă.

[29] Pluralul *videant* este lipsit de sens aici, deoarece el se referă la ochiul care vede, asemeni intelectului care înțelege (acord *ad sensum*). În limba greacă apare forma de infinitiv ὁρᾶσθαι, care nu impunea în mod necesar o formă de plural

[30] Această frază nu apare în textul grecesc al lui Ivo Bruns: ea aparține prin urmare fie lui Gerardus, fie lui Ishaq.

[31] Observația este totuși infirmată de teoria aristotelică a senzației: sensibilul în act este în mod necesar realizat deja în momentul simțirii (căci simțirea și sensibilul au un act comun — *De anima*, 424a 25–26).

[32] Deși textul latin s-ar traduce „mai multe din lucruri", urmăm varianta greacă (τῶν πλειόνων ἅμα), pentru care înțelegerea reprezintă o unificare a multiplului real.

[33] Înțelegem expresia ca o perifrază la ceea ce Alexandru a numit „*intellectus adeptus*": a fi „în noi" înseamnă pentru Alexandru, în terminologia sa, „*adeptus*".

[34] Expresia *yliaris* din textul latin desemnează în mod curent intelectul material. Folosirea lui în acest context este o dovadă a metodei literale de traducere pe care o vom regăsi mai târziu la traducătorii lui Averroes (Mihail Scotus, Hermann Germanus) și la traducătorul lui Aristotel, Guillaume din Moerbeke.

[35] Textul grecesc adaugă: „*în orice corp muritor*" (τῷ θνετῷ σώματι).

[36] Este unica frază a textului care legitimează o interpretare biologistă a noeticii lui Alexandru. Ea amintește de o altă frază din tratatul *De anima*, 24, 3–4 al lui Alexandru (citată mai sus, în nota 3), în care intelectul era considerat un amestec al elementelor Întreg pasajul (de la „*Cum autem* ...") este citat de Averroes în *Comentariul la Despre suflet* (ed. Crawford, p. 394, trad. Libera, p. 64).

[37] Noul termen (*instrumentalis*) stabilește nu atât un nou tip de intelect, ci un nou raport între intelectul activ și cel pasiv. Intervenția lui Gerardus din Cremona, în urma unei glose a lui Ishaq ben Hunneyin (cf. G. Théry, *op. cit*., p. 81), este o deschidere posibilă deja spre averroismul secolului al XIII-lea, în care (cf Steenberghen, 1971, și Kuksewicz, 1986, p. 94, citat mss. Merton College, 275) omul e un instrument al intelectului comun prin care acesta din urmă gândește.

[38] Această interpretare biologistă contravine paragrafului 6, în care Alexandru fusese de părere că intelectul provine în om atunci când el înțelege Paralelismul celor două interpretări (care aici devine contradicție) este conservat în peripatetismul ulterior, deoarece teza „biologistă" convenea foarte bine unei personalizări creștine a subiectului cunoscător aristotelic, în vreme ce interpretarea „metafizică" (adoptată de averroismul latin, susținută însă și în opusculul lui Averroes, *Liber de continuatione intellectus cum homine*) era mai fidelă teoriei aristotelice a cunoașterii, pentru care intelectul posibil (material) „nu este nimic în act" înainte de a cunoaște, și deci nu poate fi introdus în corp la naștere (cf. *De anima*, III, 429a 28). Un caz simptomatic de neînțelegere este lucrarea lui Marcel de Corte, care, dorind să vadă un personalism *avant la lettre* în aristotelism, susține faptul că intelectul este adus în om în momentul concepeni sale, astfel încât expresia *nous thurathen* nu înseamnă altceva decât faptul că acest intelect ar proveni din bărbat și nu din femeie (cf. Marcel de Corte, 1934, pp. 108–111).

[39] Cf *De anima*, 430a 15.

[40] Expresia „*philosophi tabernaculorum*" corespunde în textul grecesc cu „τάς Στόας — stoicii". P. Moraux (*op. cit.*, p. 157) este de părere că întâlnim în acest pasaj formula unui averroism *avant la lettre* Totuși, recenzia pe care o face volumului lui P. Moraux în *Revue philosophique de Louvain* B.C. Bazán (*op cit* , p. 479) sugerează inadvertența unei asemenea remarci: critica stoicului anonim admite ideea identității inteligenței cu Dumnezeu, care nu este admisă de Alexandru în § 19, unde el a realizat o apropiere între cer și intelectul activ. Apoi, despre intelectul material, remarcă iar B.C. Bazán, textul lui Alexandru în acest pasaj nu spune nimic.

[41] Redarea opiniei stoicilor poate fi citită, totuși, într-un sens aristotelic, întrucât ultima frază a paragrafului este o reluare a ultimei fraze din *De anima*, III, 5, pentru care intelectul agent „*nu înțelege nimic*" fără „corporalitatea" imaginii

NOTE LA PLOTIN

[1] Teza trebuie să atragă toată atenția în cazul analizei problemei individuării sufletului: individuarea nu este o afectare a întregului, fapt care poate avea repercusiuni asupra concepției despre destin: el există pentru Plotin, urmând aici o teză de proveniență stoică, în măsura în care noi înșine existăm într-un univers neafectabil de propriile noastre afectări.

[2] Ipoteza atomistă pe care o lansează aici Plotin este doar un subiect de polemică, deoarece ceva mai jos el însuși este cel care o neagă, negând sufletului atributul mărimii

[3] Semnificația adverbului *echei* este specială în cazul lui Plotin, făcând în mod constant aluzie la lumea inteligibilă sau, după caz, la cea sensibilă (cf. DAM, p. 45).

NOTE LA THEMISTIUS

[1] Propoziția ne lămurește asupra opțiunii lui Themistius în privința valorii cuvântului „καὶ" din Aristotel, *De anima*, 430a 17· pentru Themistius, el are valoare de conjuncție interpropozițională, ceea ce înseamnă că atributele „separat, neafectat, neamestecat" se referă doar la intelectul activ (pentru celălalt sens, cf. textul tradus în acest volum din Aristotel și nota aferentă a pasajului citat).

[2] Precizarea este importantă din perspectiva lecturii textului lui Alexandru din Afrodisia. Dacă pentru Alexandru, uneori intelectul activ ilumina speciile inteligibile, alteori ilumina intelectul posibil (pentru ca Paul Moraux să schițeze chiar o critică a poziției aparent neclare a lui Alexandru — *op. cit.*, pp 113–114), în cazul lui Themistius intelectul activ iluminează atât intelectul pasiv cât și speciile inteligibile. Teza are o certă justificare aristotelică, în ideea identității dintre intelect și inteligibil în cunoaștere (cf. *De anima*, 430a 3 etc.).

[3] „Transmiterea", „compunerea", „diviziunea", sunt forme de exprimare ale raportului de predicație pe care gândirea îl realizează

[4] Nu trebuie ca terminologia traducerii lui Guillaume din Moerbeke să deruteze Νοῦς ποιητικός a devenit, pentru traducătorul latin, *intellectus agens* sau *intellectus factivus*, adică producător al formelor inteligibile

[5] Cele două expresii redau integral formulele aristotelice ale celor „două" intelecte intelectul prin care toate se produc și cel care le produce pe toate (*De anima*, 430a 14–15)

[6] Negația [non], pusă între paranteze de către Verbeke, editorul modern al textului, este lipsită de sens în frază: Themistius spune că raportul dintre artizan și opera lui este exterior în cazul prelucrării bronzului, și interior în cazul abstracției intelectuale

[7] Asemănarea cu Zeul nu trebuie să inducă în eroare Mai jos, Themistius va polemiza cu această identificare, sugerând faptul că intelectul activ se află în suflet (*en te psyche*). Totuși, o asemenea identificare nu i-a ocolit pe comentatori. Pentru Avicenna, intelectul activ se confundă cu divinitatea dătătoare de forme (*dator formarum*), iar această idee a răzbătut în secolul al XIII-lea sub forma teoriei iluminării augustiniene și deopotrivă avicenniene, producând diferite teorii ale cunoașterii și sisteme ale științelor (cf., de ex., celebrul tratat al Sfântului Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, ed. bilingvă, trad. Horia Cojocariu, ed. Charmides, Bistrița, 1999; pentru sursele acestei teorii, cf. É Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, ADHLMA, 4, 1929–1930). O luare de poziție contemporană în favoarea identificării intelectului cu divinitatea în *De anima* lui Aristotel îi aparține lui Michael Frede, *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent*, în *Corps et âme. sur le De anima d'Aristote*, 1996, p. 377 sqq. Privilegiind câteva pasaje aristotelice care declară intelectul activ divin, impasibil, etern, M. Frede ajunge la concluzia că doar divinitatea poate fi acest intelect agent. Un contra-argument serios la această poziție ar putea fi· de vreme ce intelectul agent ar fi divinitatea simplă și absolută, de ce cunoașterea nu poate realiza decât predicații? (Pentru o dezvoltare a temei, cf. *Postfața*.)

[8] Propoziția lui Themistius reprezintă o aplicare a tezei aristotelice a anteriorității actului față de potență (cf. *Metafizica*, IX, 8).

[9] Cf. *De anima*, 408b 27–28.

[10] Themistius aduce cu această distincție un curent de gândire nou în problema intelecției aristotelice: deosebirea dintre ființă și esență a fost preluată de medievali prin *Comentariul la cele șapte zile ale creației*, al lui Boetius (*De hebdomadibus*), și Gilbertus Porretanus (celebrul său *Liber sex principiorum*). În 1256, Sf. Toma scrie deja tratatul *Despre ființă și esență*, astfel încât el este de mult timp familiarizat, în 1270, cu distincția lui Themistius (cf. *Despre unitatea intelectului*, § 52–53).

[11] Expresia este identică cu formula aristotelică „εἶδος εἰδῶν" (432a 2), care reia formularea „τόπος εἰδῶν" de la 429a 28.

[12] Fraza este semnificativă pentru orientarea neoplatonică a lui Themistius. Economia internă a textului aduce cu sine ideea unei ierarhii constituite pe distincția dintre materie și formă, fapt care implică o analogie cu cuplul plotinian *próodos / epistrophé*. emanarea multiplului din unu este procesul invers al revenirii acestora spre unu. Sf. Toma a citat acest fragment în § 52 din *Despre unitatea intelectului*.

[13] Teza este rostită în contextul în care (cf. *infra*) Themistius a admis, totuși, posibilitatea unei unități, chiar relative, a intelectului. Sf. Toma a citat același paragraf, lăsând deoparte sensul spuselor următoare ale lui Themistius (cf. *Despre unitatea intelectului*, § 52–53), relative la posibilitatea unității intelectului.

[14] Cf. *De anima*, 413b 24–26.

[15] Cf. *De anima*, 430a 23.

[16] Principiul individuării după materie este admis de Aristotel în mai multe pasaje din *Metafizica* (cf., de ex., 1016b 33). Acest principiu devine, în polemica unității intelectului, regulă de individuare a sufletului prin corpuri. Or, această idee este în mod evident contradictorie cu presupozițiile escatologiei creștine. Este ceea ce va încerca să realizeze, în replică la acest principiu, Sf. Bonaventura în *Comentariul la cartea Sentințelor*, dist. XVIII, art. 2, q.1.

[17] Themistius se referă în acest caz la intelectul activ.

[18] Modelul realităților intermediare (*illustrari et illustrantes* — ἐλλαμπομένοι καὶ ἐλλάμποντες) pare a fi cheia soluției propuse de Themistius. Argumentul se pare că a circulat și înainte de traducerea, în 1268, a textului lui Themistius de către Moerbeke. Am regăsit, de exemplu, formularea în Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, ed. Hufnagel, p. 17, r. 35–36: „*et oportet quod sit aliquid continuans inter illuminans et illuminatum* — *și trebuie să existe ceva care realizează continuitatea între cel care iluminează și cel care este iluminat*", cu referire la lumina care produce cunoașterea, analogică intelectului activ. Soluția comentatorului grec rămâne totuși extrem de ambiguă — în orizontul unei decizii creștine a filosofiei persoanei, așa cum încerca să edifice Sf. Toma. Așa cum notează G. Verbeke (1957, p.7), Siger din Brabant însuși a folosit argumentul lui Themistius în favoarea sa (*Quaestiones de anima intellectiva*, cap. 7, ed. Bazán, p. 107, fragment tradus în acest volum).

[19] Metafora, celebră, a fost citată de Sf. Toma în *Despre unitatea intelectului*, § 120. Ea are ca sursă pe Platon, *Republica*, 509b, și pe Aristotel; *De anima*, 430a 15. Totuși, ea nu este mai mult decât o metaforă care nu poate funcționa deocamdată ca principiu argumentativ. Deși în fraza următoare Themistius încearcă o schiță argumentativă, el se înșală, deocamdată, asupra variantei platonice a teoriei intelecției. Și Platon și Aristotel propun *lumina* ca intermediar între văz și obiectele vizibile și amintesc analogia intelectului cu văzul (cf. pasajele deja citate, împreună cu *Rep.*, 508a sqq.). Cei doi filosofi se despart abia atunci când Platon are rezerve asupra extinderii teoriei intermediarului asupra tuturor simțurilor în raport cu lucrurile simțite, în vreme ce Aristotel, în Cartea a II-a din *Despre suflet*, operează integral această extindere.

[20] Pasajul demonstrează soluția de tip plotinian (*Enneade*, IV, 9) adoptată în cele din urmă de Themistius: sufletul este individual și unic totodată pentru toți oamenii (în formularea lui Plotin, el este unu-multiplu).

NOTE LA AVERROES

[1] Textul este citat de Auguste Mansion în *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux*, în RPL, XXXVI, p. 281.

[2] Deși în potență pură, intelectul material pare să conțină un număr de forme în potență care revin subiectivității generice, asemeni apriorismului kantian. Deși nu avem o listă a acestor concepte de maximă generalitate, prezența lor creează totuși o tensiune în raport cu enunțul simplității absolute a intelectului material.

[3] Acest „subiect" este imaginea; reamintim faptul că atât Averroes cât și Ioan Filopon au fost de părere că expresia νοῦς παθητικός (cf. *De anima*, 430a 25) are sensul de „imaginație" în textul lui Aristotel (cf. nota aferentă a pasajului indicat din Aristotel).

[4] Deși am păstrat în limba română „a forma" din expresia latină *formare*, trebuie precizat că traducerea lui Mihail Scotus este fidelă unei formulări arabe care redă finalmente termenul grecesc *noem* (cf. Alain de Libera, *Introduction*, în Averroes, *L'intelligence et la pensée – sur le De anima, présentation et traduction par Alain de Libera* GF-Flammarion, 1998, p. 25). În plus, trebuie precizat că formula este în concordanță cu noetica lui Aristotel, pentru care *„a forma – a gândi"* sunt termeni care revin la aceeași actualizare a subiectului prin universal

[5] Termenul de *subiect* trebuie înțeles aici în sensul aristotelic de substrat (ὑποκείμενον) al unor determinații care realizează lucrul proiectat, și nu în sensul pe care îl dă modernitatea carteziană termenului, de realitate cogitativă ultimă. Teoria celor două subiecte ale cunoașterii a avut o posteritate filosofică remarcabilă: ea a devenit distincția dintre conceptul formal și cel obiectiv la Suarez (cf. *Disputationes metaphysicae* II, sectio I, § 1 — pentru definiția conceptului obiectiv și a celui formal, cât și a diferenței dintre ele). Mai târziu, deosebirea a fost recuperată de Descartes în argumentul existenței lui Dumnezeu din *Meditații metafizice*, III

[6] Averroes poartă o întreagă dezbatere asupra semnificației acestui act prim: este el unic sau multiplu, aparține el sau nu omului? (cf. comm. 5. *„Pentru a scăpa de toate aceste dificultăți, ar trebui eventual să spunem că actul prim este un concept singular adică individual, într-o materie, numărat prin indivizii care sunt niște oameni, și că el este generabil și coruptibil. Dar, am spus deja, plecând de la demonstrația lui Aristotel, că acest lucru nu poate fi ceva determinat, un corp sau o facultate a lui"*. Observația este importantă dacă o punem în analogie cu definiția aristotelică a sufletului ca *„act prim"* (cf. *De anima*, 412b 3–5).

[7] Aluzie la o precizare aristotelică similară (*De anima*, 419b)

[8] Această „legătură" (*copulatio* — în formularea lui Mihail Scotus) reprezintă suportul sensibil al gândirii, fără ca raportul acestui suport cu intelectul material unic pentru toți oamenii să fie unul accidental, deoarece (cf. comm. 20) intelectul nu gândește în lipsa imaginilor, conform canonului aristotelic (*De anima*, 431a 14–16). Cei care, dintre comentatori, neagă acest principiu, sunt Ioan Filopon și Siger din Brabant, pentru care, deși intelectul nu poate concepe fără imagini, totuși imaginile sunt produse simple ale sensibilității (pentru Siger, cf. *Quaestiones in tertium De anima*, 9), fără o cooperare a intelectului. Acest fapt schimbă raportul dintre intelectul material și om: dacă pentru Averroes intelectul și omul realizează o unitate prin gândirea însăși, în cazul lui Siger, gândirea nu unifică intelectul unic și omul singular

[9] Averroes, *In de anima Comm.*, 151d, ed. Venetiis, 1562. Octave Hamelin, *op. cit.* p. 64, reia la rândul lui numai prima jumătate a acestui pasaj din Averroes și este de părere că acest „al patrulea" gen ar putea fi numit „materie inteligibilă". În ce ne privește, credem că este un compromis terminologic, deoarece am numi mai degrabă acest gen nou al ființei mai simplu *neutrul cuprinzător*, căci el nu e nici materie, nici formă, nici compusul lor, dar ajunge la un moment dat să cuprindă însăși forma inteligibilă, dar în chip de potență, deci ca o materie.

[10] Identitatea dintre ființa și esența divină a devenit una dintre pietrele de temelie ale tomismului (cf. *Despre ființă și esență*, V), iar teza este comună filosofiei arabe de inspirație neoplatonică.

[11] Cf. *Metafizica*, 1074a 16 sqq

[12] Analogia dintre funcţionarea lumii cereşti şi actualizarea intelectului material (posibil) este o temă curentă la comentatorii aristotelici. Ea apare la Alexandru din Afrodisia (*Despre intelect*, § 20), la Ioan Filopon (cf. ed. Verbeke, p. 32) şi la Averroes (cf., de ex., ed. Venetiis, 158d–e).

[13] Fraza este capitală pentru sensul comparaţiei cu mişcarea stelelor, actualizată de acelaşi intelect unic. Să reamintim cele spuse de Aristotel la începutul tratatului *Despre suflet* despre ştiinţa în sarcina căreia cade studiul sufletului. Departe de a întemeia psihologia, Aristotel doreşte ca studiul actualizărilor corporale ale sufletului să cadă în sarcina naturalistului, iar studiul actualizărilor incorporale, în sarcina filosofiei prime (cf. *De anima*, 402a 12–13, 403a 26–27, 403b 15). Dacă sufletul nu este un „obiect" analog altor obiecte, el nici nu poate dispune de o ştiinţă unică. Mai mult, Averroes este de părere că studiul sufletului aduce o completare metafizicii, în sensul că lămureşte problema perfecţiunii şi mişcării corpurilor celeste.

[14] Răspunsul Sfântului Toma la acest pasaj se regăseşte în *Summa contra gentiles*, II, 75 şi în *Despre unitatea intelectului*, § 106–113 (cf. şi *Postfaţa*, paragraful dedicat Sfântului Toma şi analiza conceptului de „*intellectum*").

[15] Averroes se referă de fapt numai la ultimele trei propoziţii din *Despre suflet*, III, 5, care constituie piatra de încercare a tuturor comentatorilor aristotelicieni. Pe baza interpretării acestei fraze, Averroes a polemizat în cele de mai jos cu Alexandru din Afrodisia şi cu Themistius.

[16] Aşa cum se va vedea, Averroes ia aici în discuţie opinia lui Alexandru din Afrodisia, aşa cum apare ea în *Despre intelect*, întrucât el a cunoscut traducerea acestui text realizată la Bagdad în secolul al IX-lea de Ishaq ben Hunneyin. Averroes nu a cunoscut tratatul *De anima* al lui Alexandru şi comentariul literal al lui Alexandru la *De anima* a lui Aristotel, aşa cum o şi mărturiseşte în finalul paragrafului.

[17] Referinţa se face în special la Themistius. În privinţa lui Theofrast, el a fost cunoscut atât de Sf. Toma cât şi de Averroes numai din rezumatele comentariului lui Themistius

[18] Termenul de *praeparatio* sugerează aici doctrina lui Alexandru din Afrodisia, pentru care intelectul posibil nu este propriu-zis tabla pe care nu este scris nimic (evocată de Aristotel în *De anima*, 430a 1), ci absenţa scriiturii de pe ea.

[19] Cf. *De anima*, 430a 23. În tot cuprinsul acestui comentariu 20 al textului lui Averroes, vom face trimitere numai la acele texte din *De anima* care nu se găsesc între cotele 430a 20–25 ale ediţiei Bekker, pentru a nu aglomera lectura cu note redundante.

[20] Părţile intelectului semnifică pentru Averroes actualizările sale ocazionale, în special intelectul „*in habitu* — aflat în stare de dispoziţie" (cf. *infra*) care în sine este pieritor.

[21] Programul de comentariu fixat de Averroes este ilustrativ şi prin partenerii „de dialog" pe care şi-i alege: Themistius, Alexandru din Afrodisia. Este cunoasă tăcerea asupra lui Ioan Filopon: deşi nu ştim dacă exista o traducere arabă a textului, totuşi un număr de idei este comun lui Averroes cu Filopon (de pildă, interpretarea intelectului „pasiv" aristotelic ca imaginaţie — 430a 25). Despre comentatorii aleşi, Alain de Libera remarcă: „Averroes nu îl comentează pe Aristotel plecând de la nimic. El îl citeşte contra lui Alexandru, cu ajutorul lui Themistius, ignorându-l orgolios pe Avicenna" (cf. Alain de Libera, trad. 1998, p. 35)

[22] Cf. *De anima*, 408b 21–22

[23] Cf. *De anima*, 408b 23–30, iar pentru comentariul lui Themistius, ed. Verbeke, p. 230.

[24] Polemica cu Themistius se desfăşoară sub toate aspectele problemei intelectului: Averroes îl acuză pe Themistius că a confundat nedeterminarea intelectului activ cu intelectul speculativ (sau *in habitu*, cum îl numise Alexandru). Demersul lui Themistius era însă mai puţin ezitant, fiindcă el, polemizând cu identificarea intelectului agent cu zeul suprem, pledează pentru pluralitatea lui, fără a nega totuşi posibilitatea unităţii lui. Ceea ce apare însă ca evident din textul lui Themistius este însă faptul că acesta din urmă nu a ţinut cont de distincţia terminologică a lui Alexandru din Afrodisia, reducând deosebirea dintre cele „două" intelecte la aceea dintre fiinţă şi esenţă (cf. comentariul lui Themistius la 430a 19 sqq., tradus în acest volum).

[25] Lectura cuvântului *etiam* din textul aristotelic reprezintă un adaos în manuscrisul de care dispunea Averroes. Alain de Libera (*op. cit.*, pp. 29–30) remarcă diferenţa faţă de textul grecesc de la 430a 17 (καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής) şi varianta lui latină (*et iste intellectus etiam est abstractus*), unde prezenta lui *etiam* anunţă, de fapt, prezenţa unui adverb de întărire şi în textul arab. Diferenţa gramaticală generează o diferenţă de interpretare: *etiam* îi sugerează lui Averroes că *şi* (adverbial) intelectul activ este, la rândul său, separat, neamestecat şi impasibil, adică aceste trei atribute se aplică întregului intelect. Alain de Libera (*op. cit.*, p. 30) notează: *„Un simplu cuvânt face deci să se precipite o întreagă lectură, şi mai cu seamă afirmaţia că, pentru Aristotel, intelectul material prezintă anumite proprietăţi ce fac din intelectul agent o substanţă care nu este nici generabilă nici coruptibilă şi este, ca şi acesta din urmă, o substanţă de acelaşi gen — teză pe care Averroes o opune explicit lui Alexandru, reclamându-se de la Theofrast şi Themistius*". Alături de această observaţie, credem însă că şi în lipsa lui *etiam* ca adverb de mod textul grecesc putea fi interpretat corect în acelaşi fel, unde primul cuvânt nu este conjuncţie interpropoziţională, ci adverb (pentru interpretarea pasajului, cf. *Postfaţa*, 3, de vreme ce Aristotel în mai multe rânduri aplică aceste atribute întregului intelect: cf. *De anima*, 405a 15, 429a 15, 429b 7, 429b 23).

[26] Averroes interpretează acest pasaj împotriva lui Alexandru şi a lui Themistius, neglijând în acelaşi timp observaţiile gramaticale asupra regimului negaţiilor făcute de Filopon (cf. ed. Verbeke, p. 59). Averroes susţine că pasajul se referă la intelectul material: în realitate, în fraza anterioară (*„Ştiinţa în potenţă este anterioară ca timp într-o unitate, dar considerată în sens absolut, nu mai este după timp anterioară. Aceasta nu înseamnă că <intelectul> uneori înţelege, alteori nu înţelege*"), putem înţelege că termenul „intelectul", adăugat de noi în fraza lui Aristotel, se referă la „ştiinţa în potenţă", ceea ce confirmă ideea lui Averroes. Citită însă împreună cu fraza care urmează (*„Aceasta nu înseamnă că <intelectul> uneori înţelege, alteori nu înţelege. El este, fiind separabil, numai ceea ce el este, şi doar aşa e nemuritor şi etern*"), se schimbă sensul aceluiaşi cuvânt cu sensul de *„intelect agent*"

[27] Aşa cum am mai spus, Averroes are în vedere prin expresia aristotelică νοῦς παθητικός imaginaţia. El îşi argumentează poziţia, între altele, şi gramatical: *„eu spun intelect ... într-un sens propriu, dar nu doar ca o facultate într-un sens larg, adică — în limba greacă — facultatea imaginativă*" (cf. ed. Venetiis, p. 139a). Averroes a preluat, probabil, această observaţie dintr-un pasaj din Themistius (ed. Verbeke, p. 215: *„Ceea ce se numeşte intelect al sufletului — adică intelectul prin care sufletul înţelege şi concepe —, dar nu cel prin care, adesea abuzând, numim imaginaţia, nu este nimic în*

act înainte de a înțelege") Pentru posteritatea medievală a acestei remarci, cf. Alain de Libera, *op. cit.*, p. 190

[28] Cele două funcții ale imaginației: imaginea realizează o identificare și o diferență a fenomenalității lucrului cunoscut. Mai târziu, Petrus Aureolus a valorificat această temă în conceptul unei *esse obiectivum apparens*, rădăcină a fenomenologiei contemporane: magistrul Petrus descrie o lume a fenomenalității care întemeiază atât obiectul cât și subiectul cunoașterii: *„Sed Commentator intentiones vocat obiectivos conceptus: dicit enim in III De anima quod intentiones intellectae continuantur cum intentionibus imaginatis et sunt in eis quasi forma in materia et sicut color in pariete. Et hoc dicit commento 18 et 43. Manifestum est autem quod loquitur de intentionis obiectivis quae sunt intellectue et imaginatae sicut color parieti, quod non est verum de actibus. Unde et commento 18 dicit quod sensationes non sunt intentiones aliae ab intentionibus rerum existentium extra animam in materia. Ex quo patet quod intelligit per sensationes et intentiones apparitiones obiectivas quae sunt realiter eadem cum iis quae existunt extra. Ergo secundum modum loquendi philosophicum intentiones non sunt actus, sed aliquid obiectivum. — Dar Comentatorul numește intențiile concepte obiective, el spune în Comentariul la Despre suflet, III că intențiile înțelese se află în continuitate cu intențiile imaginate și se află în ele ca și forma în materie și asemeni culorii pe un perete. El spune acestea în comentariile 18 și 43. Este însă evident faptul că este vorba despre intențiile obiective care sunt înțelese și imaginate, deoarece în privința lor resimțim întotdeauna faptul că intelectul se raportează la intențiile imaginate asemeni culorii la un perete, ceea ce nu este adevărat în privința actelor. De aceea el și spune în comentariul 18 că senzațiile nu reprezintă alte intenții diferite de intențiile lucrurilor existente în afara sufletului în materie. Aceasta înseamnă că <Averroes> înțelege prin senzații și prin intențiile lucrurilor niște apariții obiective care există în mod real și sunt identice cu cele care există în afară. De aceea, în cazul unui mod de exprimare filosofic, intențiile nu reprezintă niște acte, ci ele sunt ceva obiectiv.*" — (*In I Sent. Dist. 23*, a. 2, ed. J. Pinborg, p. 135).

[29] Cf. Alexandru din Afrodisia, *Despre intelect*, § 15.

[30] Este remarcabil faptul că Averroes nu contestă existența universalului platonic, ci polemica se poartă în privința actualizării problematice a universalului într-un subiect.

[31] Cf. Themistius, ed. Verbeke, p. 240, comentariul la *De anima*, 430a 25. Pentru Themistius cele două intelecte sunt facultăți ale sufletului, deși el examinează, dar nu respinge ideea transcendenței intelectului agent (cf. finalul fragmentului tradus în acest volum).

[32] În rezumat, pentru Themistius, cele două intelecte sunt facultăți ale sufletului, iar intelectul în dispoziție nu există. Pentru Alexandru, intelectul material este un rezultat al amestecului corporal (deși el nu este un corp), iar cel agent este transcendent. Pentru Averroes, cele două intelecte (material și agent) sunt transcendente, iar intelectul în dispoziție este întâlnirea lor pieritoare și condiționată de imaginație.

[33] Am tradus fraza încercând să redăm o logică posibilă a textului: dacă cineva, sugerează Averroes, ar crede că intelectul material este corporal, atunci actul acestui intelect ar fi în aceeași măsură corporal (cf. și traducerea lui Alain de Libera, *op. cit.*, p. 122 și nota 516, care oferă alte soluții de traducere)

NOTE LA ALBERT CEL MARE

[1] Este vorba despre tânărul Aegidius din Lessen, călugăr dominican care formulează lista propozițiilor cercetate, dintre care episcopia Parisului le-a condamnat pe primele 13 la 1 decembrie 1270 (cf Steenberghen, 1947, p 437)

[2] Cf *Isaia*, 24, 15

[3] „Compunerea" și „descinderea" se referă la cele două etape ale procesiunii neoplatonice (*próodos / epistrophé*), provenirea din Unul a multiplului și revenirea lui la Unul

[4] Termenul „filosofic" al discursului este mărturisit și de Prologul tratatului *Despre unitatea intelectului* al Sfântului Toma, semnificația expresiei „filosofie" nu se referă doar la un set de constrângeri metodologice, ci la evocarea unei tradiții deosebite de teologia creștină pe care filosofia secolului al XIII-lea o întâlnise prin intermediul arabilor și care era tradiția greacă platonico-aristotelică și neoplatonică îmbogățită de comentarii arabe A face apel la „filosofie" înseamnă a te angaja, pentru cei doi autori, în proiectul concilierii tradiției greco-arabe cu cea creștină

[5] Pentru Albert, expresia are un sens mai larg decât cel cunoscut azi, el extinzându-se în general asupra filosofiei grecești de dinaintea stoicilor, cu excepția lui Platon Între peripatetici îl găsim, în acest fel, și pe Anaxagoras.

[6] Pasajul sugerează faptul că este posibilă o interpretare a intelectului lui Anaxagoras astfel: principiul nedeterminării absolute a intelectului, admis și de Aristotel, implică unicitatea lui pentru toți oamenii

[7] Cf. Albert cel Mare, *De anima*, p 180, r. 43, p 181, r 90, *Opera omnia*, ed. Aschendorf, 1968, pentru pasajul presupus din Theofrast, receptat cel mai adesea prin comentariul lui Themistius la *Despre suflet* a lui Aristotel.

[8] Cf. Aristotel, *De anima*, 414a 12–13.

[9] Cf. Étienne Gilson, 1929–1930, ADHLMA, p. 115

[10] Manuscrisul de la Toledo, Biblioteca del Cabildo de la Catedral, mss. 19.19, conține cuvântul *praeter* în loc de *post* (ed. Geyer, p. 32, r. 64–65), ceea ce ar fi însemnat „*după Alexandru din Afrodisia*". Pentru că Albert nu ne spune cine sunt acești contemporani, în acord eventual cu Epicur, ba mai mult, acordă verbul *consentit* cu numele lui Alexandru, fraza lui devine un nonsens. Ieșirea este stabilirea, în acest caz, a unui acord *ad sensum* între *quamplures* și *consentit*. Este și opțiunea lui F. van Steenberghen (1947, p 420).

[11] Pentru sensul expresiei, cf. mai întâi tratatul *Despre intelect* al lui Alexandru, § 6–7.

[12] Cf *De anima*, 407b 23–24. Exemplul flautelor este dat de Aristotel pentru a crea o analogie între diferite științe și instrumentele care li se potrivesc, tot așa cum sufletele sunt adecvate corpurilor Exemplul aristotelic este oferit contra teoriei transmigrației

[13] Reformulând, se poate spune că inteligența este plurală în cadrul naturii prin speciile pe care le conține, înăuntrul cărora nu există pluralitate, pe când la nivelul omului, ea este plurală pentru că omul o plurifică în cadrul aceleiași specii.

[14] Din acest pasaj rezultă că faptul de a fi individual pentru inteligență reprezintă un proces și nu o stare de fapt Cu o asemenea teorie, Albert este departe de a respinge ideea unității intelectului, el reconstruiește cu destulă precizie paradigma de gândire în care inteligența este unică și se multiplică prin faptul că se actualizează în cunoașterea oamenilor. Teza este comună atât lui Averroes cât și lui Themistius

[15] Cf. *De anima*, 404b 5–6

[16] Cf. *De anima*, 418b 6–9.

[17] Cf. Al-Bitruji, *De motibus celorum*, ed. F. J. Carmody, pp. 79–80. Filosoful arab poate fi regăsit în textele latine și sub numele de Alpetragius.

[18] Editorul textului lui Albert, părintele Bernhardus Geyer, trimite la Platon, *Timaios*, 41a, unde expresia nu se regăsește în mod literal, însă unde demiurgul vorbește zeităților celeste create de „paternitatea" lui. Sursa importantă a pasajului este însă Avencebrol, *Izvorul vieții*, prin admiterea tezei materialității inteligențelor separate.

[19] Teoria celor trei materii provine de la Avencebrol, *Izvorul vieții*, și a fost cunoscută și admisă în secolul al XIII-lea de Roland din Cremona, de autorul anonim al *Summei fratelui Alexandru*, de Odon Rigaud și respinsă de Filip Cancelarul — cf. Bernardo Bazán (ed. Siger din Brabant), 1972, nota 42, p. 19.

[20] Argumentul celor trei materii figurează singular în textul lui Albert; el nu apare în textul Sfântului Toma și nu este invocat nici de Siger din Brabant. De altminteri, nici nu este foarte clar de ce este el opus unității intelectului: acest argument spune numai faptul că dacă natura intelectuală participă la contrarietate, atunci ea este plurală (dar e muritoare), fără a angaja simultaneitatea dintre singularitate și eternitate a intelectului.

[21] Cf. Anicius Manlius Severinus Boetius, *De hebdomadibus*, PL, 64, 1311b și Aristotel, *Anal. Post.*, I, 72a 16–17.

[22] Idealul fericirii intelectuale a fost conturat în secolul al XIII-lea în cadrul averroismului latin: Albert îl menționează pentru că face și el parte, prin formația sa filosofică, dintr-o paradigmă care îl conducea natural spre o asemenea concluzie: definind omul în principal ca fiind intelect, iar fericirea ca scop fundamental al său, Albert urmează un pasaj din *Etica Nicomahică* (1178a 6–7). Ideea lui a fost dezvoltată de Boetius din Dacia, în tratatul *Despre binele suprem sau viața filosofului* (cf. ed. M. Grabmann, *Die Opuscula de Summo Bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien*, în ADHLMA, VI, 1932, pp. 287–317). Cf. și R.A. Gauthier (1951), Luca Bianchi (1987).

[23] Cf. Boetius, A.M.S.T., *In Isagoge Porphyrii Commentarium*, I, cap. 2, PL 64, coll. 50a.

[24] Cf. *Metafizica*, 1037a 19.

[25] Cf. *De anima*, 430a 12–13.

[26] Teza reprezintă o reluare a ideii din § 1, unde Albert arătase că natura se raportează la realizări unice ale speciilor ei (exemplul rândunelelor care își fac cuibul într-un mod unic), pe când omul poate realiza divers aceeași specie.

[27] Cf. Aristotel, *Despre interpretare*, 18b 16 sqq., și Albert, *Metafizica*, în *Opera omnia*, vol. XVI, p. 51: „*De decem coelementationibus, quas principia posuerunt quidam Pythagorici*".

[28] Cf. *Fizica*, 195b 31 sqq.

[29] Cf. Simon Aurea Capra, *Ilias*, în PL, vol. 171, coll. 1449d.

[30] Lucrarea îi aparține lui Ptolemeu (*Quadripartitum*, tr. 1, cap. 1) — cf. Haskins, *Studies in History of Mediaeval Science*, 1960, pp. 68–70.

[31] Este remarcabil faptul că cele trei maniere de a limita acțiunea cerului asupra lumii sublunare nu neagă, ci acceptă existența unei influențe. Aceasta este o dovadă a faptului că Albert gândea într-o paradigmă filosofică în care cerul avea o natură intelectuală și exercita un tip de acțiune asupra lumii celor generabile și coruptibile. Discuția

asupra unității intelectului în cazul lui Albert ar reveni, în acest caz, la proiectul dificil de a arăta că *în această paradigmă* intelectele sunt plurale și eterne

[32] Cuvântul *professores* se putea traduce mai liber prin „*propagatorii filosofiei*"; am preferat varianta „*profesori*", bănuind că referința o constituie magiștrii în arte ai Universității din Paris.

[33] Cf. *Metafizica*, 1026b 28.

[34] Cf. *Despre generare și corupere*, 336b 21–23.

[35] Cf. *Etica Nicomahică*, 1154a 22–23.

[36] Haly sau Abubacher (n 865), filosof arab ale cărui texte de cosmologie au fost traduse în limba latină în secolul al XIII-lea.

[37] Cf Pseudo-Aristotel, *Secretus secretorum de physionomia*, ed R. Forster, *Scriptores physiognomonici*, II, Lipsiae, 1893, pp. 187–190.

[38] Pentru cultura antică și medievală, *matematica* este știința raporturilor și a corpurilor ideale, cuprinzând aritmetica, astronomia, geometria și muzica (cf. DAM, p 245, nota 30).

[39] Pentru analiza largă a problemei, cf. ***, *Despre eternitatea lumii*, traducere, note și studiu de Al Baumgarten, ed. IRI, București, 1999.

[40] Cf. fragmentele traduse din Aristotel în DAM, pp. 24–39.

[41] Cf. Maimonide, *Le guide des égares*, trad. S. Munk, ed. Verdier, 1979

[42] Expresia *meguar*, a cărei origine nu o cunoaștem, reapare în *De principio motus*, tr. 12, ed. Coloniae, p. 61, r. 95, în *De causis et proprietatibus elementorum*, I, tr. 2, cap. 9 și în *Metafizica*, ed. Coloniae, t. 16, p. 237, r. 46.

[43] Trebuie remarcată diferența dintre Albert și Sf. Toma în problema eternității lumii: dacă Albert respinge teza *a priori*, rigoarea logicii Sfântului Toma din Aquino impune declararea tezei ca plauzibilă și coerentă logic, deși contrară credinței creștine și, deci, de nesusținut (cf. DAM, pentru tratatul integral *Despre eternitatea lumii* al Sfântului Toma, pp. 84–97).

[44] Cf. Avicenna, *Metaphysica*, ed S. van Riet (*Avicenna latinus*), tr. 9, cap 1.

[45] Cf. Algazel, *Metaphysica*, I, 8, ed. Muckle, Toronto, 1033, p 46 sqq

[46] Cf. *In II Sententiarum libri*, d. 1, a. 10, *Physica*, 1, 8, tr. 1, *Summa Theologiae*, II, 4, 5

[47] Cf. Boetius, A M S.T , *Arithmetica*, 1.2, cap. 1, ed. Friedlein, p. 79, r. 22–26.

[48] Teza este importantă pentru posteritatea ideii platonice a Unului, așa cum neoplatonismul a gândit-o și a transmis-o Evului mediu prin primele propoziții ale tratatului *Elemente de teologie ale lui Proclos* (cf. ed. E.R Dodds, 1963) și prin compilația arabă după acest tratat, *Liber de causis* (ed Pattin, 1964).

[49] Cf. Averroes, *In Metaphysicam Commentarium*, I, 11, comm 13, ed Venetiis, 1562.

[50] De fapt, problema este aristotelică și revine la stabilirea unui prim termen al mișcării (cf *Fizica*, VI, 5).

[51] Cf. *Timaios*, 22a sqq.

[52] Cf. Ovidiu, *Metamorfozele*, I, 1, versul 318.

[53] Cf. Cicero, *De natura deorum*, I, 2, cap. 6: „*An vero, si domum magnam pulchramque videris, non possis adduci ut etiamsi dominum non videas, muribus illam et mustelis aedificatam putes? — Sau dacă ai vedea o casă mare și frumoasă, ai putea ajunge să crezi, chiar dacă nu l-ai vedea pe stăpânul casei, că ea este construită de șoareci și nevăstuici?*"

[54] Cf. *Despre cer*, 279a 30 sqq.

[55] Cf. Aristotel, *De anima*, 413a 7

[56] Cf. Aristotel, *Analiticele Secunde*, 75b 32

[57] Cf. Aristotel, *De anima*, 413a 20 și 415b 7–14.

[58] O asemenea susținere ar implica faptul că conceptul vieții este analogic, și nu univoc, ceea ce este o cale de a rezolva problema incorporalității intelectului

[59] Cf. Aristotel, *De anima*, 407b 23–24

[60] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1070a 24–27.

[61] Cf. Aristotel, *De anima*, 414b 31.

[62] Cf. Aristotel, *De anima*, 432a 1–2. Interpretarea textului lui Aristotel este deformată, deoarece mâna nu este un organ al intelectului, ci un *analogon* ei, în sensul în care intelectul poate constitui un instrument al sufletului

[63] Părintele B. Geyer, editorul textului lui Albert, notează faptul că referința ar putea fi la Sf. Toma, *In IV Liber Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 1: *„in sanctis post ressurectionem omnino anima dominabitur super corpus — în cazul sfinților, după înviere, sufletul va domni asupra întregului corp"*.

[64] Cf. Aristotel, *De anima*, 414a 12–13. Referința la tratatele *Despre natură* cuprinde *De anima*, *Fizica*, *De generatione et corruptione*

[65] Cf. Platon, *Republica*, 439 d–e.

[66] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1070a 24–27

[67] Cf. pentru această teză și Sf. Toma, *Despre unitatea intelectului*, § 123, Siger din Brabant, *Quaestiones de anima intellectiva*, q. 11, F. van Steenberghen (1931), pp. 155–156

[68] Cf. Platon, *Phaidon*, 108c–112e sqq.

[69] Cf. Ishaq Israeli, *De deffinitionibus*, ed. J. Muckle, p. 305. Sensul acestei expresii este anunțat deja de Albertus Magnus în *Liber de causis et processu universitatis*, I, tr. 1, cap. 3, ed. Fauser, pp. 84–85 *„Primi philosophantes in poematibus philosophabantur Poemata autem lege metri cantilenarum habebant modum. — Cei dintâi filosofi filosofau în poeme. Poemele lor aveau drept regulă metrica versurilor"*

[70] Cf. *Dialogus* 14, cap. 29, în PL 77, coll. 386a. Argumentul este prezent și la Siger (ed. Bazán, p. 33) și este citat în două rânduri și de Sf. Toma, în *Quaestio disputata de anima*, a. 21 și *Summa Theologica*, I, q. 64, a. 4, ad. 1m.

[71] Cf. Aristotel, *De anima*, 427b 4.

[72] Originea tezei nu ține de ignoranță, ci ea este semnalată de Platon ca una din primele dificultăți ale unei lumi în care separația dintre transcendentul inteligibil și imanentul sensibil este funcțională în dialogul *Parmenide* (134e)

[73] Albert se referă aici la propria sa *Metafizică*, tr. 2, cap. 11 și la *Comentariul la Despre numele divine al lui Dionisie*, ed. Coloniae, t. 37, p. 339: *„Philosophi quidam dicunt quod Deus non cognoscit nisi universalia, neque intelligit singularia et quod providentia sua non extenditur nisi ad res necessarias. — Unii filosofi spun că Dumnezeu nu cunoaște decât universaliile, că el nu înțelege singularele iar providența sa nu se extinde decât asupra lucrurilor necesare"*

[74] Cf. Aristotel, *De anima*, 430a 13.

[75] Cf. *Liber de causis*, § 8, ed. Pattin (1964), p. 64: *„Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se, verumtamen scit quod est sub se, quoniam est causa ei —*

Orice inteligență cunoaște ceea ce este deasupra ei și sub ea, pe bună dreptate cunoaște ceea ce este sub ea, fiindcă este cauza acelui lucru".

[76] Cf. Aristotel, *Fizica*, 184a 10–16.

[77] Cf. Albert, *Metafizica*, XI, tr. 2, cap. 3.

[78] Atât informația, cât și epitetele lui Cicero provin de la Sf. Augustin, *De civitate Dei*, V, cap. 9 (PL, 41, coll. 148 sqq.), care îl acuză pe Cicero de a fi negat preștiința divină pentru a nu fi constrâns să accepte o doctrină fatalistă.

[79] Cf. Albert, *Fizica*, 8, tr. 2, cap. 1 (ed. Paris, vol. III, p. 558 sqq.).

[80] Cf. *Liber de causis*, § 19 (20), ed. Pattin (1964), p. 89.

[81] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 982a 17–18.

[82] Cf. Platon, *Timaios*, 41a. Teza lui Albert împreună cu citatul lui Platon nu asigură necesitatea infirmării tezei eternității lumii: lumea poate fi distrusă de creatorul ei, dar „zeii din lume" (cerul inteligibil) este creat incoruptibil.

NOTE LA SFÂNTUL TOMA DIN AQUINO

[1] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 980a 21.

[2] „Gravitatea" unei asemenea erori nu se referă doar la un context teoretic în sine, ci la un „pericol" care viza învățământul parizian însuși: extinderea averroismului, și, pe de altă parte, legarea definitivă a numelui lui Aristotel de acela al lui Averroes și al tezelor acestuia (Comentatorul, așa cum și textul Sfântului Toma îl numește în câteva rânduri). În fapt, „eroarea" nu este decât dovada unei crize paradigmatice, în care consecințele imaginii despre lume a filosofiei greco-arabe reies limpede ca opuse modelului creștin. Asupra aceluiași „pericol", cu câțiva ani înainte de scrierea tratatului *De unitate intellectus* ., Sf. Bonaventura avertizează în *Collationem de decem praeceptis*, II, 24–25: „(...) *Et notandum hic, quod omnis error nihil aliud est nisi fictio menti. Errorem autem facit phantasia obnubilans rationem et faciens videri esse quod non est. Omnes autem falsae et superstitiosae adinventiones errorum proveniunt aut ex improbo ausu investigationis philosophicae, aut ex perverso intellectu Sacrae Scripturae, aut ex inordinato affectu carnalitatis humanae. Ex improbo ausu investigationes philosophicae procedunt errores in philosophis, sicut est ponere mundum aeternum, et quod unus intellectus sit in omnibus. Ponere enim mundum aeternum, hoc est pervertere totam Sacram Scripturam et dicere quod Filius Dei non sit incarnatus. Ponere vero, quod unus intellectus sit in omnibus, hoc est dicere quod pessimus homo salvatur, et optimus damnatur* — (...) *Se cuvine reținut aici că fiecare eroare nu este altceva decât o închipuire a minții, iar eroarea determină fantezia să umbrească rațiunea și să o facă să vadă ceea ce nu este. Toate născocirile false și superstițioase ale erorilor provin fie din îndrăzneala nemăsurată a cercetării filosofice, fie din înțelegerea răstălmăcită a Sfintei Scripturi, fie din pasiunea dezordonată a carnalității umane. Din îndrăzneala nemăsurată a cercetării filosofice provin erorile în cazul filosofilor, de pildă a susține că lumea este eternă, și că există un singur intelect pentru toți oamenii. Căci a considera că lumea este eternă înseamnă a răstălmăci toată Sfânta Scriptură și a spune că Fiul lui Dumnezeu nu s-a întrupat. Apoi, a susține că există un singur intelect în toți, înseamnă a spune că nu există un adevăr al credinței, nici o mântuire a sufletelor și nici supunere față de cei trimiși. Aceasta înseamnă a spune că*

omul este în cea mai mică măsură mântuit și condamnat în cea mai mare măsură." (cf. S. Bonaventurae, *Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1891, vol. V, p. 514, dar și *In Hexäemeron Collatio*,VI, 4, VII, 2, *De donis Spiritus Sancti collatio*, VIII, 16–20, *ibidem*, pp. 497–498). Sensul termenului *philosophus* pare a-i viza pe averroiști indirect. De altfel, în introducerea la versiunea franceză a tratatului tomist, Alain de Libera subliniază ambiguitatea folosirii termenului *averroista*, uneori sinonim pentru *philosophus*, în învățământul parizian (cf. *Introduction*, p. 14). Tratatul *De unitate intellectus contra averroistas* nu dorește doar o respingere a tezelor averroiste, ci mai ales o clarificare a pozițiilor și a revendicărilor posibile ale tradiției. Despre întregul context al polemicii, cf. *Postfața*.

[3] De fapt, Averroes preia în comentariul său la *De anima* o terminologie creată de Alexandru din Afrodisia în tratatul său omonim cu cel aristotelic. Alexandru din Afrodisia distinge la Aristotel un intelect *material*, care este actualizat de către cel agent și care nu este nimic înainte de a fi în act (așa cum o tablă pe care nu este scris nimic reprezintă, comentează Hamelin, 1964, p. 33, pur și simplu absența scriiturii), și pe de altă parte un intelect pus-în-dispoziție (*in habitu*), care reprezintă un registru al experiențelor trecute din perspectiva cărora se receptează cele prezente. Denumirea *intellectus materialis* pare nepotrivită, deoarece pentru Aristotel intelectul posibil nu este decât o potență pură care poate fi comparată, printr-o analogie mai degrabă didactică decât substanțială, cu materia care este potență și care începe să existe abia împreună cu forma în actul amândurora.

[4] Tratatul *De unitate intellectus contra averroistas* este scris împotriva scrierii lui Siger din Brabant, profesor la Facultatea de Arte a Universității din Paris, *Quaestiones in tertium De anima*, în care reia principalele teze averroiste. Drept răspuns la intervenția tomistă, Siger va scrie în anul 1272 *Quaestiones de anima intellectiva*, după ce, în anul 1270 sau 1271, compusese deja un tratat *De intellectu* în care se apăra de acuzațiile aduse. Atacul Sfântului Toma este indirect, el polemizează cu însăși interpretarea averroistă a aristotelismului, iar tratatului îi urmează, cronologic, celebrul edict din 10 decembrie 1270 al lui Étienne Tempier (cf., pentru aceasta, tabelul cronologic și Postfața).

[5] Teza unității intelectului fusese deja respinsă în *Summa contra gentiles*, II, cap. 59, 60, 61, 69, 70, 73, 75, 78, în *Quaestiones disputata de anima*, art. 3, în *Commentarium in De anima*, III, cap. 1, 4, etc.

[6] Cu numai 3 ani înainte de redactarea tratatului Sfântului Toma, Guillaume din Moerbeke tradusese în limba latină tratatul aristotelic *De anima*. De traducerile lui Moerbeke, Sf. Toma se va folosi în comentariile pe care le va scrie la tratatele aristotelice, iar comentariul tomist la scrierea lui Aristotel a fost realizat între anii 1268–1269.

[7] Cf. *De anima*, 412b 4–5.

[8] Cf. *De anima*, 412b 2–3.

[9] Cf. *De anima*, 412b 10–13.

[10] În terminologia tomistă, *forma substantialis* reprezintă actul unui compus, care face ca acel compus să devină unul. Spre deosebire de forma accidentală (cf. *Despre principiile naturii*, 1, trad. de Doru Valentin Căstăian, în curs de apariție la ed. IRI, București), forma substanțială stă pentru esența unei realități, căci ea determină trecerea în actualizarea unei materii, adică a unei potențialități inexistente în afara actului.

[11] Cf. *De anima*, 413a 4–7.

[12] Cf. *De anima*, 412b 17–18.

[13] Sf. Toma l-a cunoscut pe Platon fragmentar, mai cu seamă prin intermediul unor fragmente din *Timaios*, comentate de Chalcidius. Platon a considerat, în dialogul *Phaidros*, sufletul ca având o natură automișcătoare și definindu-se astfel: *„O dată ce am arătat că lucrul care se mișcă pe sine este nepieritor, n-avem a fi defel stânjeniți în a spune că tocmai aceasta este natura și rațiunea sufletului. Căci orice corp care își primește mișcarea din afară este un corp neînsuflețit; în schimb unul care o primește dinăuntrul său, din sine însuși, este însuflețit, și tocmai în aceasta rezidă natura sufletului"* (*Phaidros*, 245c, trad. Gabriel Liiceanu). Mai mult, în dialogul *Timaios*, Platon prezintă într-adevăr sufletul ca un mișcător al corpului, specificând pe de altă parte senzațiile ca mișcări de care sufletul este afectat (*Tim.*, 43a–d).

[14] Plotin consideră sufletul o ipostază a Intelectului suprem, care dă viață trupului în care se află omul. În *Enneada* a IV-a, 3–8, este discutat raportul Unu-multiplu din cadrul sufletului, astfel încât sufletul devine o realitate care stă în relație cu Unul, pe de o parte, iar pe de alta, prin multiplicarea corpurilor înțelese ca materie, sufletele devin multiple. În *Enneada* IV, 9 este formulată întrebarea care va fi fost prilej de polemică pentru anul 1270: cum este cu putință ca sufletele, care reprezintă un principiu de unificare posibil cu Intelectul suprem, să fie totuși plurale? Răspunsul pasajului seamănă cu argumentul pe care îl va formula Albert cel Mare împotriva averroismului: sufletele sunt plurale prin „plurificația" materială a trupurilor.

[15] Acest citat, asemeni altora din acest tratat, nu aparține Sfântului Grigore din Nyssa, ci lui Nemesius Emesenus, autor al tratatului *De natura hominis* (*Patrologia Graeca*, 40, 571b). Lucrarea a fost scrisă în secolul al IV-lea sau al V-lea, însă capitolele relative la sufletul omenesc au fost atribuite până prin secolul al XVI-lea, printr-o cronologie eronată, Sfântului Grigore din Nyssa (cf. ed. B. Nardi, p. 101, ed. Borbély Gábor, p. 48).

[16] Pasajul trebuie pus în legătură cu paragraful 119, iar intenția enumerării lui Toma este de a sublinia faptul că distincția intelect unic — intelect multiplu nu se suprapune distincției între tradițiile greco-arabă și respectiv latină, ci distincției dintre interpretarea averroistă, și, pe de altă parte, interpretarea unei bune tradiții peripatetice, adaptabilă creștinismului.

[17] *Ibidem*, 413a 8–9. Exemplul a devenit clasic în toată scolastica; amplu discutat de Sf. Toma din Aquino, el a revenit în operele urmașilor până târziu, astfel încât Descartes însuși este familiar cu exemplul, introducându-l în *Meditațiile Metafizice*, unde oferă chiar argumentul aristotelic al unității corpului cu sufletul: senzațiile sunt resimțite de un Eu care dovedește unitatea suflet-corp, altminteri durerea unui organ corporal ar fi resimțită numai intelectual, ca o observație, de către suflet, tot așa cum corăbierul vede cu ochii o defecțiune a corabiei sale de care nu este legat decât prin mișcarea lor comună (cf. Descartes, *Meditații metafizice*, trad. C. Noica, Humanitas, 1994, pp. 294–295).

[18] Metoda indicată reprezintă o aluzie la un pasaj aristotelic din *De anima*, 413a 12–13: *„Deoarece chiar din noțiuni neclare dar mai evidente se pot naște claritatea și o noțiune închegată rațional mai proprie cunoașterii noastre, trebuie să ne străduim să înnoim în acest sens iarăși studiul nostru despre suflet"* (trad. N. I. Ștefănescu).

[19] În *Republica*, IV, 435c–444e, Platon distinge între o parte rațională, una pasională și una apetitivă, ale sufletului, deci oarecum după funcțiile acestuia. În dialogul *Timaios* (41c–d) se arată cum Demiurgul a creat partea rațională a sufletului, spre deosebire de celelalte părți ale lui, ca fiind nemuritoare. Mai mult, mitul lui Er (*Rep.*, 614b–621d)

precizează faptul că sufletele își aleg propriile vieți succesive în așa fel încât ele se individualizează, deci se deosebesc între ele prin experiența lor pământeană, corporală, în fond de natură etică

[20] Cf. *De anima*, 413b 12–15

[21] Cf. *De anima*, 413b 15–16.

[22] Cf. *De anima*, 409a 9–10, sau 413b 15–23 etc.

[23] Cf. *De anima*, 413b 24–25. „Facultatea teoretică" corespunde expresiei grecești νοῦς θεωρετικός și latinescului *perspectiva potentia*

[24] Așa cum *Filosoful* a fost pentru Evul mediu Aristotel, prin excelență *Comentatorul* este Averroes. Gândirea medievală distinge între mai multe tipuri de autor al unei scrieri, acordând fiecărui tip de autor „autoritatea" cuvenită. Astfel, în *Comentariul* la *Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul, Sf. Bonaventura spune, în anul 1245, în *Prefața* sa, următoarele: „Petru Lombardul, episcop al Parisului, este *autorul* (s.n.) acestei cărți. Pentru a fi înțelese aceste cuvinte, se cuvine precizat că modurile de a produce o carte sunt patru. De pildă, cineva va scrie lucruri străine <de el însuși> fără a adăuga sau a schimba nimic, iar acesta este pe bună dreptate numit *copist* (*scriptor*). Altcineva scrie tot lucruri străine <de el> adăugând altele, dar nu de la sine; acesta este numit *compilator* (*compilator*). Altcineva scrie și lucruri străine și pe ale sale, însă pe cele străine ca fiind principale, iar pe ale sale ca fiind secundare și spre lămurire, acesta este *comentatorul* (*commentator*), iar nu autorul. Altcineva scrie și lucruri proprii și străine, dar ale sale sunt principale, iar cele străine sunt secundare și spre confirmare; acesta trebuie numit un autor (*auctor*). Astfel a fost Magistrul <Petru Lombardul>." (cf. *Opera omnia*, ed. Quarracchi, 1891, vol. I, pp. 14–15). Prin excelență, *auctor* și deci *magister* putea fi numai Christos (cf., de ex., Augustin, *De magistro*, cap. 11), iar observația este extrem de importantă, deoarece numai în acest fel magistrul pământesc era obligat la revendicarea unei tradiții. Sensul tradiției ne apare astfel extrem de viguros: el poate suplini o ordine a adevărului divin, cel puțin parțial: pentru Bonaventura este firesc ca un *auctor* să caute *ad confirmationem* sursa unei tradiții. În acest sens pare atât de importantă pentru tomism recuperarea lui Aristotel, în numele căruia se constituie întreaga apărare tomistă.

[25] „*Sectatores*" reprezintă pe Siger din Brabant, mai târziu împreună cu Boetius din Dacia, laolaltă cu gruparea din jurul acestuia de la Facultatea de Arte din Paris (cf. tabelul cronologic și postfața)

[26] Cf. *De anima*, 413b 25–26

[27] Cf. *De anima*, 413b 26–27

[28] Altfel spus, separația nu este una substanțială, ci una relațională.

[29] Cf. *De anima*, 413b 27–28

[30] Cf. *De anima*, 413b 28–30.

[31] Cf. *De anima*, 414a 12–14. Deși citatul tomist este în spirit aristotelic, ediția Bekker nu menționează un pasaj referitor la mișcare

[32] Cf. *De anima*, 429a 23

[33] Cf. *De anima*, 414a 30–32

[34] Cf. *De anima*, 414a 18

[35] Cf. *De anima*, 414b 19–22

[36] Cf. *De anima*, 415a 7–8

[37] Cf. *De anima*, 415a 11

[38] Cf. *De anima*, 429a 10.

[39] Tensiunea fundamentală a problemei ridicate de averroiști pe de o parte, pe de alta de Sf. Toma este următoarea: dacă, pe de o parte, este vorba de intelect așa cum el alcătuiește o realitate unică împreună cu corpul și cu celelalte părți ale sufletului (în vreme ce el este unitar și în sine, în sensul că nu sunt mai multe intelecte numeric), iar pe de altă parte se vorbește de două aspecte ale intelectului (activ și posibil), din care cel activ este etern, probabil unic pentru toți oamenii, însă lipsit de memorie, iar cel pasibil este muritor, însă face cu putință gândirea întrucât stă pentru sinteza imaginilor, cum este atunci cu putință ca intelectul să fie în sine unitar, dar să-și păstreze aceste aspecte? Soluția distincției numerice dintre cele „două" intelecte este străină de spiritul textului aristotelic și refuzată de Toma, întrucât ea pierde însăși tema pusă: cum poate fi intelectul unul (ca agent) și plural (în celălalt aspect al său) oarecum în același timp.

[40] Cf. nota 23.

[41] Cf. *De anima*, 429a 10–12.

[42] Cf. nota 37.

[43] Cf. *De anima*, 429a 13.

[44] Între intelectul posibil și cel activ nu există, spune M. de Corte (1934), o diferență substanțială, ci una funcțională. Acest lucru nu poate fi înțeles decât dacă gândim activitatea intelectului ca pe o auto-producere și o auto-afectare; din acest câmp de semnificație se va desprinde și interpretarea lui Themistius, care vede în activitatea intelectului însăși activitatea divinului; acest aspect părea prefigurat de calitatea de *divin* atribuită de Aristotel însuși intelectului (*De gener. animalium*, 736b 28).

[45] Cf. *De anima*, 429a 14.

[46] Cf. *De anima*, 429a 14–16.

[47] Cf. *De anima*, 429a 16.

[48] Aristotel susține că intelectul trebuie să fie neafectat, ceea ce în interpretarea tomistă înseamnă: ceea ce „afectează" intelectul nu îl și corupe pe acesta. Astfel, în *Summa contra gentiles*, II, 55, spune: „*Tot ceea ce este corupt, este corupt prin ceea ce pătimește, deoarece coruperea este asemenea pătimirii. Dar nici o substanță intelectuală nu poate îndura o asemenea pătimire încât aceasta să ducă la corupere. Căci a pătimi înseamnă a recepta ceva; dar ceea ce receptează substanța intelectuală trebuie să recepteze în ea după modul ei înseși, adică în mod inteligibil (...) Prin urmare substanța inteligibilă este incoruptibilă*".

[49] Cf. *De anima*, 429a 16–18.

[50] Lipsa unei deosebiri între act și potență îl punea pe Empedocle într-o situație ambiguă: natura cunoscătorului trebuia să fie comună cu natura cunoscutului, prin urmare sufletul urma să fie elementar, asemeni corpurilor constituite din elemente. Împotriva unui asemenea raționament protestează Aristotel (cf. 409b 23 sqq.) spunând că într-adevăr, există o natură comună a cunoscătorului cu a cunoscutului, însă ceea ce pentru cunoscător este potențial, devine actual în cunoaștere.

[51] Cf. *De anima*, 429a 18–19.

[52] Cf. *De anima*, 429a 20–21. Pasajul grecesc folosește pentru ceea ce am tradus ca fiind „ceea ce apare oglindit înăuntru" termenul παρεμφαινόμενον, iar textul latin spune *intus apparens*. Aristotel folosește termenul (cf. Bonitz, p. 568 b) în *Fizica*, 212a 8 cu sens de *ceea ce este iluzoriu, aparent*, iar în *Problemata* cu sens de apă care răsfrânge o

oglindire. Sensul fragmentului de față privește faptul că intelectul, pentru a putea cunoaște, trebuie să fie în potență, în așa fel încât nimic din ceea ce urmează să cunoască să nu se afle în mod actual dinainte în el, așa cum pretindea Empedocle. Dacă aceasta s-ar întâmpla, această prezență în intelect s-ar numi παρεμφαινόμενον și ar împiedica cunoașterea obiectului real. Cf. și Alexandru din Afrodisia, *Despre intelect*, § 2, nota 6.

[53] În acest punct exegeza tomistă se întâlnește cu aceea a lui Averroes. Iată comentariul lui Averroes (*Commentarium in De anima*, ed. Crawford, p. 386): *„Quod autem substantia recipiens has formas, necesse est ut non sit corpus, neque virtus in corpore, manifestum est ex propositionibus, quibus Aristoteles usus est in hoc sermone. Quarum una est, quod ista substantia recipit omnes formas materiales. Et hoc notum est de hoc intellectu. Secunda autem est, quod omne recipiens aliquid, necesse est ut sit denudatum a natura recepti: et ut sua substantia non sit substantia recepti in specie. Si enim recipiens esset de natura recepti, tunc res reciperet se, et tunc movens esset motum. Unde necesse est ut sensus recipiens colorem careat colore: et recipiens sonum careat sono. Et haec propositio est vera, et sine dubio. Et, ex his duabus sequitur quod ista substantia, quae dicitur intellectus materialis, nullam habet in sui natura de formis materialibus istis. — Însă faptul că substanța care primește aceste forme este necesar să nu fie corporală este evident din spusele de care s-a servit Aristotel în acest pasaj. Dintre acestea, una este aceea că această substanță primește toate formele materiale, iar acest lucru este cunoscut de acest intelect. Cealaltă este aceea că orice receptacol a ceva trebuie să fie golit de natura a ceea ce este primit, iar substanța sa să nu fie identică cu aceea a celui receptat în specie. Dacă însă receptacolul ar avea aceeași natură cu ceea ce este primit, atunci lucrul s-ar primi pe sine însuși, iar atunci mișcătorul ar fi la rândul lui mișcat. De unde este necesar ca simțul care stă ca receptacol pentru o culoare să fie lipsit de acea culoare, iar receptacolul unui sunet să fie lipsit de acel sunet. Iar această susținere este adevărată, fără îndoială. Iar din aceste două propoziții rezultă că acea substanță care este numită intelect material nu are în nici un chip în natura sa nimic din acele forme materiale*".

[54] Cf. *De anima*, 429a 21–23.

[55] Cf. traducerea lui Alain de Libera la același tratat al Sfântului Toma (1994, p. 23, nota 106) și traducerea lui Alain de Libera la comentariul lui Averroes (1998, p. 54), care semnalează prezența directă la Averroes a aceleiași terminologii (*virtus in corpore*), ceea ce atestă faptul că Sf. Toma face referire directă la textul lui Averroes.

[56] Cf. *De anima*, 429a 24–25.

[57] Cf. *De anima*, 429a 25–27.

[58] Cf. Platon, *Timaios*, 48e–52d. Platon vorbește de loc ca un receptacol, care învăluie și permite ființarea a tot ceea ce este, ca o matrice primordială (cf. și *De anima*, 429a 28 și 432a 2, pentru expresii cu sens asemănător)

[59] Cf. nota 47

[60] Cf. *De anima*, 429b 5

[61] Cf. *De anima*, 429a 25–27

[62] Cf. *Fizica*, 194b 9–10.

[63] Cf. *Fizica*, 194b 11–12.

[64] Cf. *Fizica*, 194b 13.

[65] Cf. *Fizica*, 194b 13–15 (în textul grec al ediției Bekker nu apare expresia *ex materia*). Așa cum spusese și în *Despre suflet*, apoi în *Despre generarea animalelor*,

Aristotel consideră o parte a intelectului de proveniență divină, astfel încât soarele semnifică aici sursa de la care intelectul își primește „lumina agentă", încă din primul moment al vieții.

[66] Cf. *De anima*, 413b 26–27.

[67] Cf *De anima*, 408b 18–19.

[68] Cf *De anima*, 430a 22–23

[69] Cf *Metafizica*, VII, 1040b 27–1041a 4

[70] În lucrarea sa *De natura hominis*, Nemesius Emesenus consideră că toți acei gânditori, inclusiv Aristotel, care au înțeles sufletul ca formă a trupului, l-au înțeles pe acesta muritor (cf ed. B. Nardi, p. 119).

[71] Una dintre soluțiile cu putință ar fi fost transmigrația sufletelor, inspirată după Nemesius Emesenus, *De natura hominis* (P G., 40, 581a, ed. Borbély Gábor, p. 49). Sf. Toma o respinge, fiind una dintre sursele de eșuare a doctrinei unicității formei substanțiale a sufletului.

[72] Aluzia este la un fragment din Proclos, *Elementa Theologiae*, propoziția 196 (ed. Trouillard, p 178), în care Proclos susține faptul că orice suflet participabil se bucură de un corp prim și etern care nu este supus nici nașterii, nici corupției. Termenul folosit de Proclos, totuși, nu este clasicul σῶμα, care desemnează corpul empiric, ci este ὄχημα, care ar reprezenta un alt tip de realitate corporală, poate chiar mai înrudit cu „trupul de slavă" neotestamentar (cf. și *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 2, art. 2, pentru problema sfinților care își păstrează corpul spiritualizat după moarte).

[73] Cf. *Metafizica*, 1070a 24–25. Sf. Toma citează Cartea a XI-a în loc de Cartea a XII-a datorită faptului (probabil, de altminteri, cf. ediția maghiară a lui Borbély Gábor, p. 53) că se poate ca Sf. Toma să nu fi cunoscut Cartea a XI-a a *Metafizicii* în ordinea pe care noi o cunoaștem astăzi.

[74] *Metafizica*, 1070a 25–27. Nu există o traducere „veche" din greacă, ci (cf. Alain de Libera, 1994, nota 140) este vorba tot de traducerea lui Iacob din Veneția.

[75] Aristotel se referă aici la intelectul activ, nu și la cel posibil Cf. Rodier, *Traité de l'âme*, ed. J.Vrin, 1985, p. 466.

[76] Într-un sens, pasajul aristotelic se referă și la intelectul agent, deoarece la sfârșitul capitolului 5 din Cartea a III-a spune că numai acesta este nemuritor, însă fără cel pasibil, nu are memorie. Totuși, atât intelectul posibil, cât și cel activ sunt „separate", întrucât această separație indică faptul că ele nu au nevoie de un organ anume prin care să acționeze. Dar acesta încă *nu este un argument suficient* pentru a arăta că intelectul posibil este nemuritor și individual. Opinia Sfântului Toma concordă cu aceea a lui Averroes: pentru amândoi intelectul este „separat" în întregime. Ei se deosebesc prin felul în care înțeleg sensul acestei separații.

[77] Cf. *De anima*, 403a 10–12.

[78] Cf. *Metafizica*, XII, 1069a 21–22.

[79] Adică, sufletul este entelehia primă a corpului natural dotat cu organe, așa cum spusese Aristotel, dar aceasta nu înseamnă că sufletul, ca principiu și ca formă substanțială, există întrucât există compusul, ci invers: compusul există întrucât principiul lui există. Acesta nu este încă un argument al nemuririi acestei forme substanțiale, dar este un contraargument solid la una din posibilitățile de a pieri ale acestei forme· nimic nu

împiedică sufletul să își continue existența dacă este distrus ceea ce el a întemeiat, deoarece este limpede că întreg compusul nu este formă substanțială pentru suflet

[80] Cf *De anima*, 408b 26–29.

[81] Themistius, ed G Verbeke, (1957), p 75. Este foarte posibil ca Aristotel să nu fi exprimat nici o îndoială, întrucât la sfârșitul capitolului 5 din Cartea a III-a el declară intelectul activ nemuritor, iar pe cel pasibil ca având memorie dar fiind muritor Problema rămâne decizia asupra sensului expresiei „intelect pasibil" din textul lui Aristotel· este el același lucru cu cel posibil sau reprezintă imaginația (cum au crezut Filopon și Averroes)?

[82] Cf *De anima*, 408b 5–6

[83] Cf *Fizica*, 194b 5–6

[84] Bruno Nardi explică această inserție ca pe o posibilă confuzie, în care Sf. Toma ar face trimitere la cunoscuta *Theologia aristotelis*, însă această lucrare nu a aparținut lui Aristotel, ci este un adaos târziu neoplatonic (cf. ed B Nardi, p 125, ed. Borbély Gábor, p. 53), de fapt o compilație arabă după *Enneadele* IV–VI ale lui Plotin.

[85] Cf *Fizica*, 255b 15–20

[86] Cf *De generatione animalium*, 736b 27–28

[87] Cf *De generatione animalium*, 736b 12–15.

[88] Cf , pentru aceasta, *Metafizica*, IX, 8, despre diferitele sensuri ale anteriorității actului față de potență.

[89] Cf *De generatione animalium*, 736b 29–736a 1.

[90] Cf *De anima*, 414b 28–32.

[91] Generalizarea regulii propuse ar putea fi: o facultate complexă conține o facultate simplă, așa cum figura cu *n-1* laturi este conținută de figura cu *n* laturi, care este conținută de cea cu *n+1* laturi.

[92] Themistius, *Commentaire sur le Traité de l'âme*. ed. G. Verbeke, 1957, p. 225

[93] Cu o altă terminologie, Themistius vizează tot intelectul activ (în traducerea lui Moerbeke, *intellectus factivus*).

[94] Pentru pasajul din Themistius, cf. traducerea întregului paragraf în acest volum, p. 67

[95] Șef al școlii peripatetice între anii 322–288, scrierile lui Theofrast sunt aproape necunoscute în secolul al XIII-lea. Citatul lui Toma urmează *Comentariului* lui Themistius (cf. Themistius, ed. G. Verbeke, 1957, p. 242).

[96] Intelectul posibil nu reprezintă o pură absență, ci imaginea unei table șterse exprimă posibilitatea unui pur a priori al cunoașterii.

[97] Sf Toma se raportează la textul lui Alexandru din Afrodisia în funcție de Averroes, ceea ce demonstrează (cf. ed. Borbély Gábor, p 60) că el nu cunoscuse scrierea lui Alexandru din Afrodisia Este totuși ciudată această ignorare, de vreme ce Albert cunoaște *De intellectu* al lui Alexandru tradus de Gerardus din Cremona cu un secol înaintea crizei pariziene. Împotriva lui Alexandru din Afrodisia scriseseră Albert cel Mare și Guillaume din Auvergne, iar în consonanță cu aceștia, Sf Toma îi combate tezele în *Summa contra gentiles*, II, 62, dar în contextul de față presupune că Alexandru l-ar fi înțeles bine pe Aristotel, pe când Averroes l-ar fi răstălmăcit spusele. Cu toate acestea, este greu de crezut că Sf. Toma, în anul 1270, nu a cunoscut textul lui Alexandru tradus de Gerardus din Cremona cu aproape un secol în urmă și cunoscut în secolul al XIII-lea.

[98] Dimpotrivă, Averroes a înțeles foarte bine, ba chiar a protestat împotriva spuselor lui Alexandru din Afrodisia Astfel, Alexandru a considerat sufletul coruptibil și a propus terminologia nouă a intelectului posibil ca intelect „material"

[99] Cf. Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed S van Riet, 1968, vol V, 1, p. 80. Gérard Verbeke notează faptul că Dominicus Gundissalinus traduseseîn limba latină între anii 1152–1166, împreună cu evreul Avendeuth, lucrările despre suflet ale lui Avicenna (cf ed. Borbély Gábor, p 60)

[100] .. *instrumentalis*... Cu alte cuvinte, corp natural dotat cu organe

[101] Cf Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed S van Riet, 1972 vol. I, 5, p. 80

[102] Cf Algazel, *Metaphysica*, ed Muckle, II, tr 4, d 5, p 172

[103] Pasajul trebuie pus în legătură cu paragraful 5, anume cu trimiterea la Plotin și la Grigore din Nyssa (alias Nemesius Emesenus) Intenția Sfântului Toma este de a face o exegeză filologică în care să demonstreze nu doar intenția lui Aristotel, ci faptul că întreaga tradiție greacă, ba chiar o parte dintre arabi stau în opoziție cu Averroes (observația îi aparține lui Alain de Libera, cf *Bibliografia*, I, 5, pp 40–45)

[104] Pasajul, extrem de dur în raport cu Averroes, este în bună măsură nejustificat. Interpretarea lui Averroes era cu adevărat străină creștinismului, dar ea provenea dintr-o tradiție la rândul ei străină de creștinism, în care relevarea existenței unei inteligențe unice, la care cunoașterea omului are acces și care poate conduce la o garanție a adevărului imaginii survenite în mintea umană de un alt tip (cf , de ex , Henri Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, ed. Flammarion, 1958), își are forța și valoarea ei, care nu se transformă în denigratoare a peripatetismului prin simpla sa nepotrivire cu doctrina creștină.

[105] Cf. *De generatione animalium*, 736b 28–29.

[106] Cf. *De anima*, 414a 12–14

[107] Cf. *De anima*, 413a 15–17.

[108] Cf. *De anima*, 413a 17–19: „Precum <ar fi întrebarea>· ce este cvadratura? Ea este egalitatea unui pătrat cu un patrulater cu laturile egale"

[109] Aluzie la una dintre consecințele teoriei unității intelectului, propoziția este cenzurată pe lista de la 1 decembrie 1270 (a doua propoziție de pe lista tratatului lui Albert *Despre cincisprezece probleme*)

[110] Cf. *De anima*, 429a 23

[111] Cf. Averroes, *Comm Magnum in De anima*, ed Crawford, p 400, trad Libera, p. 69. Sf. Toma a prezentat prima oară critica acestei teorii în *Summa contra gentiles*, și apoi în *Quaestio disputata de anima*, art. 3, ad. resp 3

[112] Pasajul descrie celebra teorie a lui Averroes a celor două subiecte necesare înțelegerii: imaginea, adică sufletul sensibil, și, pe de altă parte, intelectul posibil sau, în terminologia lui Averroes, cel „material". Alain de Libera observă (1994, pp 210–211) că această distincție reprezintă o primă formă a distincției lui Francisco Suarez dintre conceptul formal și conceptul obiectiv, iar Descartes a preluat și el această distincție Pentru Suarez, conceptul formal reprezintă actul propriu-zis al intelecției, în vreme ce conceptul obiectiv este ceea ce se reprezintă prin acel act de cunoaștere Pentru Descartes, ideea este o *res cogitata*, cu o realitate dublă: ideea are o realitate formală ca mod al gândirii noastre și o realitate obiectivă ca reprezentativă pentru un lucru Prin urmare, la fel ca

pentru Sf Toma, cunoașterea este la început o *conversio ad phantasmata*, dar de vreme ce pentru Averroes nu există unitatea unui *cogito* care să suporte bivalența ideii, Alain de Libera își pune întrebarea dacă sistemul lui Averroes nu este cumva contradictoriu „*Ne putem întreba, totuși, dacă proiectul nu este contradictoriu în sine însuși. Acesta este fondul criticii Sfântului Toma, care presupune că sufletul senzitiv și activitatea intelectuală țin de același modul: sufletul intelectiv, care este formă substanțială unică a compusului uman*" (*op. cit.*, p. 211)

[113] Cf., pentru aceasta, *Analiticele secunde*, II, 19.

[114] Cf *Fizica*, 194b 13–15.

[115] Cf § 29 al tratatului

[116] *De anima*, 429a 1–2

[117] Valoarea celui de-al treilea argument tomist este extrem de greu de cântărit. El are ca premisă propoziția „omul înțelege", iar atunci legătura (*copulatio*) lui Averroes dintre intelectul posibil și imagini nu este suficientă, deoarece ar duce la concluzia că, de fapt, intelectul posibil este cel care a gândit, iar nu omul. Dar dacă presupoziția averroiștilor nici nu a fost aceea că „omul înțelege", ci aceea că „intelectul posibil înțelege"? Siger nu este explicit din acest punct de vedere, dar contraargumentul Sfântului Toma duce de fapt la un raționament ipotetic: dacă presupunem că omul este subiect al cunoașterii, intelectul posibil trebuie să fie plural așa cum omul este plural Dacă nu, atunci intelectul posibil ar putea fi unul.

[118] În opinia lui Aristotel (cf. *De anima*, 406a) sufletul nu poate fi un motor și nici un auto-motor deoarece el este imobil. În cazul în care intelectul este separat, eventuala lui „mișcare" ar fi stabilită de tipul de „separare" Însă el nu poate fi nici în acest caz un motor deoarece există o sinteză a cunoașterii, despre care Aristotel vorbește cu un capitol mai târziu (408b 5–15): nu „sufletul gândește", ci „omul gândește", tot așa cum act al sintezei poate fi țeserea, învățarea, înduioșarea, construirea etc. Dimpotrivă, Siger consideră sufletul drept un motor, cel puțin cât privește partea intelectivă (cf. începutul de la *Quaestio 9*, tradus în acest volum)

[119] Posibilă aluzie la Siger din Brabant, singurul continuator explicit și direct al ideilor lui Averroes despre intelect la sfârșitul secolului al XIII-lea.

[120] Cf. *Metafizica*, 1045a 8–25.

[121] Cf *Metafizica*, 1050a 30–36.

[122] Cf. *De anima*, 414a 11–12.

[123] Pasajul aparține (după Borbély Gábor, p. 70) tratatului *De natura hominis*, al lui Nemesius Emesenus (cf. *Patrologia Graeca*, 40, 593b)

[124] Cf Macrobius, *Commentarium in somnium Scipionis*, II, c 12 (ed. Borbély Gábor, p 70)

[125] Cf. Themistius, *Parafrazele la Despre suflet*, III, ad. 414a 12, ed. Verbeke, p 109

[126] Chiar dacă Simplicius notează în comentariul său la adresa lui Plotin adjectivul „mare", Sfântul Toma nu putea ști dacă Plotin a scris sau nu comentarii la Aristotel, însă firesc, în ochii filosofului din secolul al XIII-lea, o bună înscriere în tradiția filosofică era comentariul la operele peripatetice.

[127] Cf. *Etica Nicomahică*, 1166a 15–17 (trad Stella Petecel)

[128] Cf. *Etica Nicomahică*, 1168b 31–33.

[129] Cf. *Patrologia Graeca*, 40, 593b.

[130] Cf *Metafizica*, 1035b 27–31 Pasajul grecesc este extrem de important, tocmai de aceea am tradus „*materia și forma ca universale*", iar pasajul continuă astfel. „*Așadar partea este potrivită cu specia, iar specie eu numesc ceea-ce-era-pentru-a-fi, precum și potrivită cu compusul în care se află specia și materia aceasta*"

[131] Cf. *De anima*, 432b 5

[132] Cf. *Retorica*, II, 4, 1382a 4–6

[133] Această teză fusese, totuși, formulată de Sf Toma în § 11 și § 62 Contradicția ne face fie să credem că lecțiunea corectă ar fi fost „*Nos autem dicimus*...", în loc de „*Non autem dicimus* ", fie să admitem o incoerență a textului tomist, în lecțiunea urmată atât de ediția Keller (1936) cât și de traducerea lui Alain de Libera (1994)

[134] Cf. *De anima*, 429a 28

[135] Pasajul este semnificativ din perspectiva doctrinei participației în tomism, moștenită de la neoplatonici, prin intermediul culegerii de extrase din Proclos, *Liber de causis*, sau pe filieră arabă. creaturile imperfecte participă la perfecțiune după gradul diferenței proprii dintre ființă și esență; dar fiecare creatură tinde spre proximul său superior, iar nu depinde de inferiorul proxim (cf. Cornelio Fabro, *Participation et causalité chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain, 1961) Din punct de vedere textual, argumentul provine de la Albert cel Mare, *De unitate intellectus*, ed. Hufnagel, p. 21, r. 38–41, unde el era îndreptat contra lui Avempace, confundat de Albert cu Averroes, ca autor al tratatului *De continuatiane intellectus cum homine*.

[136] Ezitarea este fundamentală pentru toată polemica. Sf. Toma este aproape de a recunoaște că, într-un sens, intelectul este unic pentru toți oamenii, sub aspectul său agent, dar îi rămâne să arate cum, sub aspectul posibil, el rămâne multiplu, sau, mai degrabă, se multiplică. Ne aflăm în miezul aporiei înseși: cum este cu putință ca intelectul să fie unitar în el însuși, deci să nu existe două intelecte ci două aspecte ale aceluiași intelect (activ și posibil), dar, pe de altă parte, intelectul agent să fie unic iar cel posibil multiplu. Această situație paradoxală poate fi considerată „nucleul dur" al polemicii Sf. Toma identificase la mai mulți autori greci și arabi, între cei citați în capitolul 2, ideea că intelectul activ ar fi unul pentru toti oamenii Cu toate acestea, concesia lui nu credem că îl privește pe Averroes, ci mai degrabă teoria avicenniană a iluminării, prin care intelectul agent nu este personal, ci doar receptivitatea luminii lui. Deși concesia nu este admisă în *Summa contra gentiles*, II, 78, ea este admisă totuși în *Quaestio disputata de anima*, a 3

[137] Cf *De anima*, 430a 10–18.

[138] Cf. Themistius, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, ed G Verbeke, 1957, p. 235.

[139] Cf., pentru această argumentație, paragrafele 67–77

[140] Cf. *Etica Nicomahică*, 1169a 2 Deși Aristotel susținuse o unitate a compusului care stă ca subiect al cunoașterii și acțiunilor, el vorbește în *Etica Nicomahică*, făcând elogiul virtuților dianoetice, de o ființare a omului mai curând ca intelect

[141] Argumentul este formulat mai întâi, ca o posibilă obiecție la adresa propriei teorii, de Averroes însuși (cf. ed. Crawford, pp 402–403), dar și de Siger din Brabant (cf *Quaestiones de anima intellectiva*, VII, ed. Bazán, p 107, r 48 sqq)

[142] Cf. *Fizica*, 227b 21–228b 1 și 242a 32.

[143] Siger din Brabant susținuse (cf. capitolul tradus) o diversificare a intelectului după diversitatea imaginilor. Dimpotrivă, pentru Sf. Toma cunoașterea nu are ca subiect

imaginea, ci ea este o *conversio ad phantasmata*, astfel încât principiul multiplicării va trebui să-l deţină intelectul posibil ca o facultate specială a actului corpului natural.

[144] Cf *De anima*, 429b 25–430a 2.

[145] Aristotel este de părere că după *achiziţie* şi *descoperire* intelectul este încă în potenţă, dar nu la fel ca înainte de aceste două procese. G Rodier (*op cit.*, p. 441) este de părere că această potenţă ulterioară celor două procese este forma „cea mai înaltă" a potenţei, sau *habitus*-ul. Dar dacă ar exista un singur intelect pentru toţi, atunci el nu ar mai rămâne în potenţă niciodată după o primă descoperire a unui om, adică nu am putea regândi nimic niciodată Acest argument nu atinge aristotelismul, pentru care cunoaşterea nu are un aspect cumulativ în ceea ce priveşte intelectul posibil, ci moartea şterge amintirile inteligibilelor actualizate în cursul vieţii (cf *De anima*, III, 5, final). Dacă recitim § 94, putem observa că el dezvoltă două teze cu structura· [I] nu putem cunoaşte ceea ce se ştie deja, fiindcă se stie; [II] nu putem cunoaşte ceea ce nu se ştie fiindcă nu avem de la cine. Departe de a contraargumenta lui Averroes, de fapt Sf. Toma reîntâlneşte paradoxul lui Menon al progresului cunoaşterii

[146] Cf. *De anima*, 429b 9

[147] Structura argumentaţiei tomiste este simetrică în raport cu capitolul precedent. Dacă fusese mai înainte respins ceea ce susţine Averroes, împreună cu Siger, de această dată urmează să se ofere un sprijin tezelor pe care averroismul doreşte să le respingă.

[148] Argumentul vine împotriva înţelegerii vulgarizatoare a tomismului, nu doar împotriva lui Averroes. Astfel, dacă forma este un principiu care este relevant pentru specie şi, deci, pentru universal, iar materia este relevantă numai pentru unitatea numerică a indivizilor dintr-o specie, atunci intelectul este în sinea lui, ca formă, unul, dar se multiplică după materia corporală Ori, o asemenea soluţie este străină atât Sfântului Toma cât şi lui Aristotel Totuşi, cu o asemenea soluţie, în felul ei grăbită, vine Albert cel Mare în întâmpinarea averroiştilor în tratatul său *De unitate intellectus*. Pentru Aristotel, această soluţie este falsă deoarece materia nu este o simplă pasivitate care multiplică numeric forma unei specii, ci ea participă împreună cu forma la universal. Există astfel o „demnitate de a fi a materiei" (care este şi ea „potrivit cu universalul" la Aristotel), scrie P. Aubenque (*Addenda*, la Aristotel, *Categorii*, ed Humanitas, 1994, p. 151). Pe de altă parte, nici pentru Toma din Aquino ideea unei materii care nu face decât să multiplice numeric specia nu poate fi acceptată, ca şi ideea că forma stă numai pentru specie şi nu şi pentru individual, deoarece îngerii şi-ar pierde în acest caz propria existenţă individuală, devenind nişte specii. Căci îngerul reprezintă, pentru Toma, o realitate separată de materie, dar care nu este doar specie, ci este chiar individ, atâta numai că, pentru înger, în fiecare specie există un singur individ, dar care nu se reduce la specia lui. Astfel, forma stă atât pentru individualul în act, cât şi pentru specie, în vreme ce materia stă pentru numărul de individuale dintr-o specie, însă dă seama în acelaşi timp de universalul unui individual în act.

[149] Cf. *Metafizica*, 1003b 31–32

[150] Cf. *Metafizica*, 1045a 36–b 7.

[151] Cf *Metafizica*, 1016b 31–35

[152] A fi unul ca număr înseamnă a fi unul ca individual (în terminologia tomistă, *numero*), iar a fi unul în ceea ce priveşte numărul (*de numero*) înseamnă a fi o singură

specie Tocmai pentru că numărul nu este cauza unului ci unul este cauza numărului, un înger există singur în specia lui, dar aceasta nu înseamnă că el nu este un individual.

[153] Cf. *Metafizica*, 1073a 14–1074b 14. Aristotel cercetează numărul substanțelor separate, stabilind numărul lor ca fiind egal cu acela al tipurilor de mișcări ale astrelor Un asemenea lucru nu putea fi acceptat sub nici o formă de Sf Toma, care apropia înțelegerea substanțelor separate de angelologie, în vreme ce o apropiere dintre îngeri și astre ar fi fost ilicită: ar fi însemnat că îngerul păzitor, în relația sa cu omul, aduce această relație în pragul unei astrologii, astfel încât astrele mai degrabă ar guverna viețile oamenilor

[154] Cf. *Metafizica*, 1016b 33–1017a 6.

[155] Cf *Metafizica*, 1040a 27–33.

[156] Cf. *Metafizica*, 1003a 23–33.

[157] Siger din Brabant răspunde textului tomist în tratatul *Quaestiones de anima intellectiva*, VII (cf bibliogr): dacă ar exista în fiecare om un suflet particular, Dumnezeu ar putea face încă un asemenea suflet, apoi încă unul etc. Însă Dumnezeu nu poate fi contradictoriu, pe când un asemenea gest implică o contradicție: nu pot exista în același timp și sub același raport categorial doi indivizi, ci numai unul, ca număr Aceasta înseamnă, pentru Siger, că Dumnezeu nu poate crea un suflet individual. Sf. Toma acceptă contraargumentul lui Siger, în sensul că este adevărat că o individualitate este irepetabilă, însă Dumnezeu este cel care conferă acesteia darul ființei (*donum essendi*), iar „multiplicarea" sufletelor este diferită de o serialitate a lor.

[158] Termenul *intellectum* corespunde grecescului νοητόν. Termenul are conotația inteligibilului care este obiect al intelectului. Sf Toma preia transpunerea latină a termenului, iar sensul se păstrează. Cuvântul ar avea în limba română sensul de „concept", deși în traducere am preferat să păstrez radicalul cu apropiere lexicală de cuvintele „intelect" și „inteligibil". Paragrafele 106–113 reprezintă o polemică directă cu Averroes, *Comentariul Mare la Despre suflet*, comm 5, tradus în acest volum.

[159] Apărarea tomistă întâmpină o nouă dificultate: dacă există un unic *intellectum*, intelectul ar fi chiar Dumnezeu, iar îngerii nu ar mai fi deosebiți între ei, ca inteligențe nemateriale Or, îngerii nu cunosc prin imagini, așa ca oamenii, însă și ei ar trebui să fie multipli, întrucât sunt persoane. Înseamnă că principiul multiplicării intelectelor nu ar trebui redus la imagine.

[160] Atacul tomist vizează în acest caz un punct important al poziției lui Averroes· dacă acesta îl criticase pe Avicenna pentru platonismul său, ideea celor două subiecte ale cunoașterii, alături de scoaterea, din rolul de subiect al cunoașterii, a omului, cu excepția imaginației, îl aduc pe Averroes însuși într-o situație nu tocmai platonică: înțelesul ar deveni un inteligibil separat, pentru a cărui cunoaștere intelectul nu ar mai avea nevoie de imagini, deci nici de corp

[161] Această ruptură a omului de cunoaștere a fost exagerată de averroismul latin până la a susține că omul nu este subiect pentru cunoaștere, ci un *obiect* al ei (cf *Anonimul lui Giele*, ed Steenberghen–Giele–Bazán — 1971), așa încât intelectul unic nu ar mai fi nici măcar intelect unic *pentru toți oamenii*, ci ar fi un intelect unic în sine, participat în mod accidental de om.

[162] Prin urmare, este cu putință o cunoaștere a singularului, deoarece ceea ce cunoaștem nu este inteligibilul, care se aplică mai multor obiecte, ci *înțelesul* (*intellectum*), care se aplică unui singur obiect.

[163] Cf. *Metafizica*, IX, 1050b

[164] Cf. *Categorii*, 1a 25–27.

[165] Cf. *Metafizica*, 1074a 15–17

[166] Cf. *Metafizica*, 1074a 19–20.

[167] Această demnitate la care ridică Sf. Toma corporalitatea este comună cu Aristotel pentru care universalul unui lucru se împărtășește atât de la materie cât și de la formă (cf. 1035b 35–33, și altele). Pentru Sf. Toma, această teorie intră în consonanță cu dogma neotestamentară a învierii după trupuri. Astfel, în *Summa contra gentiles*, IV, c. 88 spune, tratând despre sexul și vârsta celor care vor învia, că indiferent de vârsta la care au murit, toți vor învia în vârstă de 33 de ani, care este vârsta învierii și deci a deplinătății lui Christos. Nu doar cei care au murit mai târziu, dar chiar și cei care au murit mai devreme de această vârstă, spune Sf. Toma în bunul spirit aristotelic, vor învia la vârsta actului lor deplin, de 33 de ani. Căci actul este anterior, spune Aristotel, potenței, iar orice potență îl preconține virtual, fiecare dintre noi avem în mod etern vârsta de 33 de ani.

[168] *Etica Nicomahică*, 1177a 12–18

[169] Algazel, *Metaphysica*, I, tr. 1, div. 6, ed. J.T. Muckle, pp. 40–41

[170] *Fizica*, 194b 13–15

[171] Pentru opinia Sfântului Toma despre problema eternității, vecină unității intelectului, vezi tratatul lui, *Despre eternitatea lumii*, tradus integral în DAM, p. 84 sqq.

[172] Avicenna, *De anima*, V, 3, ed. S. van Riet, 1980, p. 475

[173] Cf. fragmentul tradus deja în acest volum, p. 70

[174] Cf. ed. Verbeke, p. 242, r. 2–6.

[175] După cum o spune Bruno Nardi (cf. *Saggi sull' aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958), cum o mărturisește Borbély Gábor în ediția maghiară (cf. bibliogr. I, 8, p. 97), un asemenea citat în tratatele lui Siger nu se găsește. Faptul este foarte important: înseamnă că Sf. Toma, într-un sens, își inventează adversarul pentru a-l putea respinge, exagerându-i poziția. Nu știm dacă Siger din Brabant a fost inițial de părere că există două adevăruri, însă textele care au rămas spun contrariul. Pentru disputa asupra doctrinei dublului adevăr vezi DAM, pp. 292–295 și 313–314

[176] Este evident că o asemenea teză era de nealăturat aristotelismului, pentru care intelectul activ este neafectat. Din această perspectivă, Sf. Toma este mai apropiat decât Siger de teoria dublului adevăr

[177] Răspunsul direct al lui Siger, compus în 1272, la doi ani după scrierea Sfântului Toma, este tratatul *Despre sufletul intelectiv*. Din nefericire, Sf. Toma nu mai răspunde: în 1273 cade bolnav la Fossanova în drum spre Lyon, iar în 1274 moare

NOTE LA SIGER DIN BRABANT

[1] După cum se poate observa, structura capitolului 9 din *Quaestiones in tertium De anima* urmează structura generală a unei *Quaestio* din învățământul anilor 1270. Sf. Toma va folosi în majoritatea lucrărilor sale, mai puțin opusculele, același tip de formulare a argumentelor. textul începe cu „*cercetarea privește*” (*quaestio est de* ..) Apoi, ipoteza aparentă cu care se pornește în cercetare: „*Și s-ar părea că*” (*et videtur quod...*) Apoi urmează argumentele care sprijină ipoteza, după care cele care stau împotriva tezei. „*dar*

dimpotrivă" (*sed contra*), iar apoi concluzia (*conclusio* sau *solutio*). După această prezentare urmează partea cea mai importantă a unei *Quaestio*, anume argumentele susținătorului ei, pasajul este introdus la Sf. Toma, de obicei, prin „*Răspund prin a spune că...*" (*Respondeo dicendum*), iar în acest caz Siger spune simplu *eu spun* (*dico*). Orice *Quaestio* se încheie printr-o suită de respingeri ale contraargumentelor înfățișate la început. Această structură este motivul pentru care am marcat cu litere italice începutul fiecărui moment.

[2] Averroes, *In De anima Comm.*, II, 5, ed. Venetiis, 1562, pp. 161–165.

[3] Aristotel, *Metafizica*, 1073a 33 sqq.

[4] Aristotel, *Metafizica*, 1034a 4–8.

[5] Un pasaj cu un sens foarte apropiat se găsește în Aristotel, *Metafizica*, 999a 2 sqq., unde ni se spune că Unul poate fi împărțit fie după cantitate, fie după specie, ceea ce ar însemna că împărțirea după cantitate se face în interiorul speciei, iar împărțirea după calitate în interiorul genului.

[6] Aristotel, *De anima*, 415b 3–7.

[7] Avicenna, *De anima*, V, 3, ed. Van Riet, pp. 105–107. Avicenna spune mai mult decât reia Siger aici, deoarece filosoful arab accentuează explicit raportul accidental între suflet și corp: „*Căci noi vom spune altfel, anume că fiecare suflet devine singular, din toată colecția speciei lui, numai prin dispozițiile accidentale ale sale*".

[8] Aristotel, *Metafizica*, 996a 30–996b 1.

[9] Averroes, *In De anima*, III comm., ed. Venetiis, 1565, pp. 161–165.

[10] Este vorba despre sfârșitul capitolului 5 din Cartea a III-a din *Despre suflet*.

[11] Aluzie la Sf. Toma, *Despre unitatea intelectului*, § 1–2, pentru care nemurirea și individualitatea sufletului se pot demonstra pe calea filosofiei, adică a paradigmei de gândire greco-arabe.

[12] Siger din Brabant cunoștea (notează Bernardo Bazán, editorul tratatului, 1972, p. 103) fără îndoială pe Platon din *Metafizica* lui Aristotel (cf. 986b 30, 997b 7 etc.).

[13] Concluzia capitolului III subliniă faptul că unitatea dintre intelect și om este o unitate operativă și nu substanțială, prin urmare expresia „omul înțelege" are un grad relativ de echivocitate (cf. ed. Bazán, p. 84, r. 60 sqq.).

[14] Cf. *De anima*, 407a 2–12.

[15] Cf. *Metafizica*, 1074a 31–b 1.

[16] Cf. *De anima*, 429a 15 sqq.

[17] Tema infinității actuale a oamenilor în trecut este un răspuns la *Despre unitatea intelectului*, § 117.

[18] Cei trei autori sunt evocați pentru pasajele pe care Sf. Toma le citează în *Despre unitatea intelectului*, §119, § 117, și respectiv § 120.

[19] Ideea acumulării indefinite a inteligibilului în intelectul unic era menționată de Sf. Toma în *Despre unitatea intelectului*, § 95.

POSTFAȚĂ

PROBLEMA UNITĂȚII INTELECTULUI ÎN CONTROVERSA PARIZIANĂ A ANILOR 1270–1277

„Când intelectul devine fiecare dintre inteligibile, așa cum se numește știutorul care este în act, . . chiar și atunci el este, într-un sens, în potență"

(Aristotel, *De anima*, 429b 8–9)

1. Coerența doctrinară a condamnărilor pariziene (1270–1277)

Între anii 1268 și 1277, Universitatea din Paris a fost locul unor dispute care angajau trei mari tradiții ale filosofiei occidentale: greacă, arabă și creștină. Contextul traducerilor în limba latină de la începutul secolului a permis ca o asemenea înfruntare să se petreacă într-un spațiu privilegiat – Universitatea. Evoluția ei instituțională urmează, la rândul ei, mișcării ideilor[1]. Faptul că o asemenea dispută doctrinară are loc într-un timp atât de scurt este un privilegiu pentru istoricul filosofiei: el poate constata cum diacronia modelelor de gândire se transformă în sincronia disputei. De fapt, timpul atât de scurt oferit disputelor devine un avantaj al interpretării: textele sunt scrise aproape simultan și se opun unele altora astfel încât fiecare poziție este asumată în mod riguros de autorul ei, constrâns de spiritul polemicii. Ceea ce fiecare tradiție împrumutase, trecând sub tăcere, de la cealaltă, a devenit în acel moment de ordinul evidențelor. Mai precis, ceea ce tradiția creștină a putut tolera doctrinar din tradiția greacă aproape un mileniu, mai ales deoarece cunoștea lacunar această tradiție, a devenit brusc stânjenitor și insuportabil. Mai mult, ceea ce tradiția creștină privise cu simpatie și curiozitate în aportul filosofiei arabe, devine erezie în ochii episcopului Étienne Tempier al Parisului.

În ziua de 1 decembrie 1270, episcopul cenzurează un număr de 13 propoziții, ca fiind contrare credinței creștine[2]. O listă a lor există în

tratatul lui Albert cel Mare, *Despre cincisprezece probleme*, sugerată de dominicanul Aegidius din Lessen[3]. A doua serie de condamnări are loc la 7 martie 1277, la îndemnul papei Ioan al XXI-lea, în care sunt cenzurate 219 propoziții[4].

Aceste susțineri vizau învățământul Facultății de Arte a Universității din Paris[5]. Siger din Brabant, Boetius din Dacia și în mod cert un număr de alți magiștri alcătuiau un corp intelectual insolit în universitate: învățământul lor asuma un aristotelism (numit de unii „averroism latin"[6], de alții „aristotelism heterodox"[7]) lecturat prin comentariile lui Averroes la *corpus*-ul aristotelic. Acest aristotelism a produs un model al lumii[8], o etică[9], un ideal intelectual[10] și o filosofie politică[11] ce au supraviețuit câteva secole condamnărilor lui Tempier. Tensiunea „partidelor" intelectuale, așa cum se poate remarca urmând împărțirea lui F.van Steenberghen[12], este triplă: de-o parte averroismul latin, de cealaltă parte o teologie creștină asumată de părinții dominicani (Albert cel Mare și Sf. Toma), iar în al treilea rând tradiția franciscană (Sf. Bonaventura, magistrul secular Henri din Gand[13]). Dacă tradiția dominicană a făcut eforturi reale în sensul concilierii dintre tradiția greco-arabă și teologia creștină, dimpotrivă, tradiția franciscană a manifestat o accentuată indisponibilitate față de dialog, proporțională cu gradul în care ea a asumat diferența radicală dintre paradigma de gândire greco-arabă și cea creștină de tradiție augustiniană, în ciuda numeroaselor împrumuturi ale celei din urmă din Avicenna și Avencebrol[14].

Este posibilă o lectură *sociologică* a evenimentelor: averroismul latin a dezvoltat un ideal intelectual pentru care asceza monastică, observă Alain de Libera[15], este înlocuită cu o asceză intelectuală. Valoarea exercițiului filosofic este, pentru Boetius din Dacia, relevată de scara facultăților sufletului[16]: gradul de imaterialitate al intelecției îl face pe filosof adevăratul contemplator al realităților divine. În plan social, polemica este mărturia existenței unui corp social cu statut și idealuri proprii, pentru J. le Goff[17].

Este cu putință și o lectură *filologică* a evenimentelor: ea constată un număr real de diferențe doctrinare între textele grecești originale și traducerile lor arabo-latine, adesea lacunare. Această lectură pune în lumină evoluția doctrinară a lui Albert cel Mare, a Sfântului Toma și a lui Siger din Brabant. Această lectură îl omagiază pe Guillaume din Moerbeke, al cărui travaliu filologic a dat limbii latine, în preajma anului 1268, o versiune a tratatului *De anima* a lui Aristotel, a comentariilor lui Themistius și (parțial) ale lui Ioan Filopon la acest tratat și

a *Elementelor de teologie* ale lui Proclos, prototip al tratatului pseudo-aristotelic *Liber de causis*[18]. Însă tot această lectură filologică remarcă lipsa de ordine (pentru F.van Steenberghen[19] și Roland Hisette[20]) și de coerență doctrinară a celor două documente ale episcopului Tempier.

Dimpotrivă, o lectură *filosofică* a celor două texte este mai conciliantă în ceea ce privește coerența doctrinară a propozițiilor interzise: departe de a reprezenta o elaborare grăbită și neatentă, după expresia lui Steenberghen[21], documentele dau sinteza unui mod de gândire consecvent pozițiilor asumate. Când autorii condamnărilor nu exagerează malițios (este cazul doctrinei dublului adevăr, incorect atribuită lui Siger și lui Boetius[22]) sau atunci când nu au ei înșiși de-a face, în câteva situații, cu propoziții contrare, acești cenzori redau un model al lumii în care ordinea universală și omul, cu orizontul propriei mundaneități, nu au mare lucru în comun cu doctrina creștină. Dar acest fapt nu împiedică, totuși, coerența internă a modelului.

Este posibil ca tema primară a cenzurii de la 1277 să fie tema *medierii*[23]: un grup de propoziții (literalmente disparate în text) susțin existența unui cer inteligibil care are funcțiile principale ale formei aristotelice[24]: aduce în act lumea celor generabile și coruptibile (prop. 88, 106), este mediator în orice raport dintre transcendent și lumea sublunară (prop. 43, 54, 61), este etern, iar mișcarea lui este circulară (prop. 31, 91). De fapt, cerul are atât o funcție sensibilă cât și una inteligibilă (prop. 94: *Că există două principii eterne, adică corpul cerului și sufletul lui*)[25], iar acest aspect se află în analogie cu raportul dintre intelectul și corpul uman (prop. 74: *Că inteligența motoare a cerului are influență asupra sufletului rațional, precum are influență corpul cerului asupra corpului uman*)[26]. Pluralitatea indivizilor unei specii provine numai din multiplicarea materială a unei forme comune (prop. 96: *Că Dumnezeu nu poate multiplica indivizii unei specii fără materie*). Să notăm că această teză aparținea în egală măsură Sfântului Toma, cât și averroismului[27]. Există și o funcție intelectivă a cerului inteligibil (prop. 14: *Că despre om se spune că înțelege în măsura în care se spune că cerul înțelege*). Credem că șirul acestor funcții ale cerului implică, în documentul de la 7 martie 1277, o serie de alte propoziții, pe care exegeza documentului le-a făcut, poate, mai celebre: faptul că lumea este eternă (prop. 98, 99 etc.), faptul că există un unic intelect pentru toți oamenii, autor etern al abstracției intelectuale (prop. 31 și 32), și faptul că viața omului este guvernată de astre (prop. 6, 133, 143, 162 etc.). Lăsând deoparte un număr de teze privind importanța teologiei, a

credinței, a posibilității discursului rațional, care redau în mai mică măsură legătura lor cu nucleul doctrinar al propozițiilor cenzurate, credem că polemica se desfășoară în principal în jurul temelor menționate. Este oare legitim să ierarhizăm astfel propozițiile lui Tempier, reducând un mare număr al lor la teza postulării cerului inteligibil? Dacă în privința tezei determinismului astral reducția este implicită, iar în cazul eternității lumii ea este explicabilă (lumea este eternă deoarece limita ei celestă este inteligibilă și desfășoară o mișcare circulară perpetuă), lucrurile devin mai puțin limpezi în ceea ce privește existența unui intelect unic pentru toți oamenii. Este adevărat, totuși, că propoziția 14 stabilește analogia dintre această teză și aceea a cerului inteligibil. Dar are această teză o valoare generică? Răspunde ea unei tradiții reperabile? Dacă această tradiție există, ce putem spune relativ la sensul meditației asupra subiectivității cunoscătoare? Scopul acestui studiu este analiza tezei unității intelectului și relevarea paradigmei de gândire care a conținut în posibilitate această teză.

Mai mult: dacă analiza documentului de la 7 martie 1277 poate ridica dubii asupra coerenței doctrinare a propozițiilor lui, analiza cenzurii de la 1 decembrie 1270 pune în lumină o coerență neașteptată: teza unității intelectului (prop. 1, 2) este urmată de teza determinismului astral (prop. 3, 4) și de teza eternității lumii (prop. 59). Deși ideea medierii celeste între Dumnezeu și lumea sublunară nu apare explicit, ea apare sub trei forme diferite. Dacă specia inteligibilă este eternă, atunci nu a existat niciodată un prim termen al seriei individualelor (prop. 6: *Că primul om nu a existat niciodată*). Dacă lumea este guvernată de cer, Dumnezeu nu poate interveni spontan în lumea sublunară (prop. 13) și nu poate cunoaște niciodată singularele (prop. 10). Să notăm faptul că aceeași dificultate a zeului care nu are acces la lumea sensibilă din cauza unei separații survenea în dialogul *Parmenide* (134e) al lui Platon. Credem că aceste teze se susțin reciproc una pe cealaltă: nu poți admite eternitatea lumii fără a admite eternitatea speciei, nu poți admite eternitatea tuturor speciilor fără un model ontologic care declară unitatea și eternitatea unui loc al tuturor speciilor, indiferent dacă susții actualitatea deplină (platonism) sau starea de pură posibilitate (aristotelism) a acestuia.

În cele două serii de condamnări, teza unității intelectului ocupă un spațiu relativ întins: în prima serie, 2 propoziții, în a doua, un set de minimum 20 de propoziții care susțin direct sau doar implică această teză. Într-o reformulare care are ca punct de plecare numai aceste propoziții,

teoria unității intelectului se rezumă la următoarele teze: 1) intelectul este unic pentru toți oamenii; 2) intelectul nu definește esențial omul; 3) intelectul este analogic (sau identic) cerului inteligibil; 4) intelectul (activ și posibil) este o substanță eternă, separată și impersonală[28]. În cele de mai jos, vom cerceta polemica al cărei rezultat este ideea unității intelectului în lista propozițiilor episcopului Tempier. Pornim de la presupoziția că această teză are o istorie și este conținută în posibilitate de o noetică cu rădăcini grecești, pentru a ne opri asupra formulării ei proprii la Averroes, asupra receptării lui Averroes în mediul latin și, în final, asupra polemicii propriu-zise pe care o angajează Albert cel Mare, Sf. Toma și Siger din Brabant. Deoarece credem că întreaga istorie este relevantă din perspectiva unei paradigme de gândire unice, vom încerca să definim mai întâi sensul în care folosim termenul de „paradigmă".

2. *Metoda de cercetare și problema paradigmei filosofice*

Conceptul paradigmei filosofice se referă la un grup de presupoziții comune pe care un număr de filosofi îl acceptă voluntar sau involuntar. În plus, acceptând acest grup inițial de presupoziții, există și posibilitatea dialogului. Totuși, grupul de presupoziții nu constituie în sine o filosofie, ci doar posibilitatea de actualizare diversă a filosofiilor care îi aparțin și care pot fi contradictorii între ele.

De exemplu, paradigma filosofică a presocraticilor pune problema principiului în termenii realului determinat / nedeterminat, și soluționează adesea problema în termenii combinării elementelor prime. Acest mod de a formula problema devenirii conduce, în cazul lui Empedocle[29], la o noetică bazată pe formula: „asemănătorul este cunoscut prin asemănător", astfel încât (de această dată, în termeni peripatetici) omul ar trebui să dețină, după Empedocle, elementul fiecărui lucru pentru a-l cunoaște. „Ieșirea" din paradigmă îi revine în acest caz lui Anaxagoras, cu celebrele atribute ale intelectului, care este *„simplu și neamestecat"*[30].

Un alt exemplu este noetica aristotelică. În celebrul capitol V al cărții a III-a din *Despre suflet*, Aristotel propune extinderea distincției dintre act și potență de la natură la nivelul intelectului. Or, ontologia aristotelică stabilește un rol dublu al actului în raport cu potența: el este cel care o întemeiază și este simultan cel vizat în calitate de scop[31].

Fără a poseda în întregime actul propriu, fiind întotdeauna o stare particulară a esenței, ceva ce era pentru a fi[32], lucrurile din lumea sublunară cunosc și ele o actualizare imperfectă a propriului universal[33]. Credem că aceste susțineri au ajuns să aibă, pentru comentatorii lor, un caracter „paradigmatic", fiindcă preluarea lor de către Alexandru din Afrodisia, Themistius, Averroes, Sf. Toma și Siger este invariabilă, fie că ei consideră că intelectul este unul sau plural, separat de corp sau nu, fie că intelectul posibil și cel agent sunt intelecte sau doar funcții diferite ale aceluiași intelect. Presupoziția invariabilă este admiterea distincției dintre act și potență la nivelul intelectului. Așa cum vom încerca să arătăm, această distincție îi conduce pe toți, în mod paradigmatic, la recunoașterea unei legături speciale între suflet și cer. Nu sugerăm faptul că ar fi vorba de construcția completă sau incompletă a aceleiași filosofii, ci faptul că în interiorul aceleiași paradigme filosofice, actualizările ei de la un autor la altul sunt diferite. Paradigma în discuție poate conține propoziții contradictorii, dar ea recunoaște distincția dintre act și potență la nivelul intelectului[34].

Dezvoltarea paradigmei în istoria filosofiei nu este, neapărat, realizarea tuturor consecințelor logice ale propozițiilor primare, cât actualizarea diferită a unui mod de gândire comun. Un foarte bun exemplu este disputa în jurul problemei eternității lumii: aici paradigma revine la acceptarea propoziției: „există un cer inteligibil a cărui mișcare circulară nu se poate opri niciodată". Pentru Alkindi[35], această idee înseamnă faptul că timpul nu se poate încheia până când tot ceea ce este posibil nu s-a realizat. Pentru Siger din Brabant[36], ea înseamnă cu totul altceva: revenirea cerului în aceeași configurație produce evenimente identice. Deși concluziile celor doi filosofi se exclud, ele sunt realizări la nivele de abstracție diferite ale aceleiași paradigme.

În cazul noeticii aristotelice, credem că distincția dintre act și potență de la nivelul intelectului conduce tacit, pentru tradiția comentatorilor, la o legătură între suflet și cer, iar această legătură este expresia unei teorii a individuării incomplete a sufletului, comună atât lui Platon cât și lui Aristotel. În plus, ideea unității intelectului este o variantă la fel de previzibilă a paradigmei ca și noetica tomistă.

Dacă propozițiile de mai sus sunt acceptabile, atunci înseamnă că disputa de la Paris în jurul temei unității intelectului este o dispută paradigmatică[37]; dar modul nostru de exegeză se îndepărtează, în acest caz, de receptarea care face din Sf. Toma un campion al luptei antiaverroiste. Apoi, dacă Sf. Toma se situează într-o paradigmă în care

eternitatea și indivizibilitatea nu sunt atribute simultane ale sufletului, atunci încercarea sa de a arăta simultaneitatea celor două atribute în interiorul aceleiași paradigme este, oricât de abilă ar fi construcția, un eșec. Vom încerca în cele de mai jos să studiem actualizările diverse ale noeticii aristotelice și geneza temei unității intelectului. Pentru că baza acestei noetici o regăsim în câteva poziții fundamentale ale platonismului, vom porni de la o serie de fragmente ale *Republicii*.

3. Paradigma platonico-aristotelică a sufletului ca principiu incomplet individuat

Fără a dori să atribuim platonismului un corp de doctrine străin dialogurilor sale, un număr de teze centrale ale *Republicii* ne lasă să credem că teoria platonică a sufletului deține câteva presupoziții teoretice pe care miturile sale escatologice[38] (care vorbesc despre „suflete plurale") nu le divulgă. Astfel, în *Republica*, 508e, Platon expune două din cele cinci[39] funcții ale universalului: cauză transcendentă a lucrurilor sensibile (1) și condiție de posibilitate a cunoașterii sensibile (2). Faptul că unul și același universal suplinește funcțiile (1) și (2) este garanția cunoașterii adevărului. Urmând logica acestei susțineri, putem reconstrui analogia dintre gândire și vedere din pasajul *Republica*, 507a sqq.: ochiul se raportează la lucrul văzut prin vedere, tot așa cum intelectul se raportează la lucrul gândit prin înțelegere. Primul proces are loc grație soarelui, al doilea grație binelui inteligibil. În cazul gândirii, însă, aplicând atributele (1) și (2), se produce o structură neobișnuită: inteligibilul (1) este cunoscut prin el însuși (2), adică circularitatea rațiunii provine din faptul că ea angajează etern un inteligibil pentru a-l cunoaște. Ceea ce ne lasă să credem că exercițiul gândirii este infinit și circular[40].

În finalul aceluiași dialog, Platon dă o indicație, din nefericire laconică, asupra statutului ontologic al activității raționale. În mitul lui Er[41], sufletele sunt libere să își aleagă o nouă încarnare. Dar, fapt semnificativ pentru construcția ontologică a sufletului, alegerea dispune totuși de o constrângere: experiența vieții anterioare. De exemplu, Ulise alege o nouă viață modestă și anonimă. Ori, acest concept al experienței sufletului se referă în mod cert la experiența lui rațională. Ceea ce înseamnă că gradul de libertate al alegerii (care este gradul de individualitate al sufletului) este dat de felul în care sufletul a reușit să actualizeze universaliile. A gândi înseamnă, în acest caz, a se determina, a

se singulariza, a se individua. Un mai mare acces la universal înseamnă implicit un mai mare grad de individualitate al sufletului în această viață[42].

Dacă cele două sugestii pe care le-am formulat mai sus sunt acceptabile, atunci ele formează un silogism cu majora (a) „exercițiul gândirii este infinit și incomplet", și cu minora (b) „exercițiul gândirii înseamnă individuarea sufletului", de unde rezultă concluzia (ab) „individuarea sufletului este infinită și incompletă". Deși nu putem atribui direct platonismului o asemenea doctrină, credem totuși că ea are o funcție paradigmatică pentru platonism, în sensul în care, dacă teoria nu este textual reluată în platonism, ea marchează posibilitatea unor asemenea aserțiuni în fenomene platonice ulterioare întemeietorului lor. De exemplu, știm că pentru Plotin mișcarea eternă a sufletului rațional este nedesăvârșită de o uniune totală cu Unul, dar circularitatea și pluralitatea sufletului îl apropie totuși infinit de Unul originar[43]. În privința lui Platon, pentru a susține ideea că afirmația noastră de mai sus ține de sensul textelor platonice, pot fi invocate un număr de argumente: a) sufletul are o certă înrudire cu cerul inteligibil și cu numărul limitat al astrelor cerului sensibil (*Rep.*, 611a, *Tim.*, 41e); b) natura „simplă și adevărată" (ἁπλοῦς τε καὶ ἀληθής – cf. *Hippias minor*, 365b 4) a sufletului este identică *textual* cu atributele zeului din *Republica*, 382e; c) în tensiune cu problema părților sufletului, Platon invocă simplitatea, invizibilitatea și imutabilitatea lui, ca o serie de trăsături comune cu lumea inteligibilă (*Phaidon*, 78c, „argumentul afinității")[44].

Acest șir de observații ne lasă să presupunem că teoria sufletului incomplet individuat, fără a putea fi atribuită textual lui Platon, devine o posibilitate a platonismului. Ea trece ulterior în aristotelism, acolo unde credem că devine mai vizibilă, pentru a-și continua drumul spre comentatorii tratatului *Despre suflet*.

*

Aristotel lasă comentatorilor săi o serie de teze privind știința care studiază sufletul, definiția lui și descrierea activității intelectuale. Ele sunt tensionate, uneori obscure și logic lacunare. Pentru Gabriel Théry, *„în noetică, aristotelismul nu este mai mult decât un gen specificat prin ideile personale ale principalilor comentatori"*[45]. Comentariile care au rezultat în urma acestei moșteniri sunt atât de diferite între ele, încât credem că funcția unor teze ale tratatului a devenit mai degrabă aceea de condiție de posibilitate a unei actualizări proprii comentatorului

decât aceea de corp doctrinar despre care să putem spune că îl înțelegem corect sau eronat. În termenii definiți mai sus, funcția acestor teze a devenit mai degrabă paradigmatică decât doctrinară. Acest aspect a putut fi lecturat, cu eleganța unei soluții genetice preluate de la Werner Jaeger, de către F. Nuyens[46]: Aristotel însuși a cunoscut, potrivit lui Nuyens, o evoluție în ceea ce privește concepерea intelecției, astfel încât această evoluție nu a reușit niciodată să împace definiția sufletului ca *„act prim al corpului natural dotat cu organe"*[47] cu afirmația aceluiași tratat prin care intelectul este o funcție a sufletului[48], deși nu se supune definiției de mai sus fiindcă nu are un organ corporal[49]. El provine *„din afară"*[50], e divin, cu toate că se găsește, cu distincțiile sale, în suflet[51]. Aceste dificultăți nu reprezintă decât începutul problemelor. În opinia Filosofului, distincția dintre act și potență se regăsește și la nivelul intelectului[52], iar intelectul în genere este nemuritor, impasibil și neamestecat[53], cu toate că ceea ce este pasibil în intelect (dacă așa ceva există cu adevărat în intelect) este pieritor[54]. Sunt contradictorii aceste teze? Sunt ele rodul unei evoluții din care noi reținem o mărturie sincronă și înșelătoare? Vom încerca să facem o sumară reexpunere a lor, atât cât este necesar pentru a arunca o lumină asupra paradigmei comune în care a avut loc disputa universitară pariziană.

Aristotel începe tratatul său cu o observație care lasă să se prevadă tensiunile viitoare ale textului: deși cercetarea despre suflet este de prim rang (402a 4), totuși nu există o știință unică și determinabilă care să studieze sufletul (402a 13–14). Știința despre suflet, departe de a întemeia psihologia ca domeniu particular al cunoașterii, cade în sarcina naturalistului (403a 27–28), în măsura în care acesta studiază manifestările sufletului angajate în materie, și cade în sarcina filosofiei prime în măsura în care există manifestări ale sufletului care nu sunt angajate în materie (403b 15–16). Vom urmări această dualitate de-a lungul problematicii lui Aristotel: ea dă tensiunea definiției și, credem, ea dă și sensul raportului dintre activitatea și individualitatea sufletului. Să remarcăm faptul că ceea ce spune Aristotel la începutul acestui tratat despre obiectul care își supune știința unei sciziuni a fost remarcat la nivelul întregii filosofii prime de către Pierre Aubenque[55], pentru care cercetarea ființei ca ființă rămâne un proiect aporetic al lui Aristotel, marcat de sciziunea dintre lumea sublunară și aceea divină. Faptul că o știință unică a sufletului nu poate să existe este anunțat de Aristotel deja într-un pasaj celebru din *Etica Nicomahică* (1096a 17–19): *„Nu există o idee a lucrurilor care presupun un anterior și un*

posterior" (trad. Stella Petecel). Iar comentariul lui Pierre Aubenque: „*Aşa se petrece cu numerele, cu figurile şi cu sufletul*"[56]. Aceasta înseamnă că sufletul nu poate constitui un gen aparte care să cadă sub incidenţa unei ştiinţe, fiindcă în el există ceva de ordin prim şi ceva de ordin secund. Urma acestei distincţii se regăseşte în şirul definiţiilor pe care Aristotel le dă sufletului la începutul cărţii a II-a.

Contextul în care Aristotel dă o definiţie a sufletului este marcat de două adjective: definiţia trebuie să fie *cea mai generală* (κοινότατος — 412a 5, τι κοινός — 412b 4, καθόλου — 412b 10) şi trebuie să dea seama de *întregul* suflet (ἐπὶ πάσης ψυχῆς — 412b 4). Ori, chiar acest proiect părea imposibil la începutul textului. Alături de aceste adjective, mai apare un substantiv care numeşte sufletul: εἶδος — 412a 8; el este explicat ca fiind sensul principal dintre cele trei sensuri ale substanţei: „*substanţa potrivită definiţiei*" — 412b 10. Acestea înseamnă că definiţiile care urmează în text trebuie să semnifice întregul suflet, ca o unitate originară (fie logică, temporală sau substanţială) a manifestărilor sale funcţionale ulterioare. Credem că Aristotel a concentrat, de fapt, sensul celor două adjective şi al substantivului, pomenite mai sus, în al doilea cuvânt al celebrei sale „definiţii" (412b 3–5) în care sufletul este „*actul* prim *al corpului natural dotat cu organe*".

În opinia lui Rémi Brague[57], această definiţie este construită de Aristotel în patru etape: a) definiţia: „*substanţă ca formă*" (din cele trei sensuri ale substanţei, ca formă, materie şi compusul lor) „*a unui corp natural având ca potenţă viaţa*" (412a 19-21); b) expresia „*substanţa ca formă*" e înlocuită cu cuvântul „*act*" (412a 21); c) acest act este „*prim*" (412a 27); d) definiţia citată mai sus. Cuvintele din finalul definiţiei sunt relativ uşor explicabile: „*al corpului*" – în sensul că sufletul realizează funcţii în corp, aşa cum văzul este pentru ochi realizarea funcţiei sale – 413a 1; „*natural*" – anume unitatea dintre suflet şi corp trebuie să fie una în care sufletul nu îşi poate schimba periodic corpul – 407b 23-24; „*dotat cu organe*" – adică funcţiile sufletului corespund organelor corporale, cu excepţia intelectului. Dimpotrivă, primele două cuvinte („*act prim*") ridică o serie de dificultăţi.

Aristotel explică sensul termenului „*act*" făcând apel la celebra sa doctrină prin care în *Metafizica*, VII răspundea la întrebarea „*ce este un lucru?*". El este „*ceea ce el era pentru a fi* – τὸ τι ἦν εἶναι"– 1029b 13. În acest pasaj Aristotel susţine faptul că expresia desemnează „*ceea ce se spune în sine despre fiecare lucru* – ἔστι δὲ τὸ τι ἦν εἶναι ἑκάστῳ ὁ λέγεται καθ'αὑτό". Sufletul este „*ceea ce era*

pentru a fi" al unui anumit corp (412b 11), adică, urmând definiția *Metafizicii*, este ceea ce se spune propriu despre fiecare corp în parte.

Structura expresiei conține imperfectul verbului „a fi" (ἦν), ceea ce sugerează un raport între ceva anterior și ceva posterior, în care anteriorul (τι) întemeiază un posterior (εἶναι) prin actul lor comun (semnificat prin articolul τὸ). Pentru Marcel de Corte[58], expresia lui Aristotel semnifică un spațiu median între universalul care întemeiază și particular: *„Tendința funciară a lui Aristotel este aceea de a răspunde că esența, luată ca atare, nu este nici individuală, nici universală, ci că ea formează un ansamblu unic de determinații reductibile după caz la universal sau la particular*". Acest ansamblu este τὸ τι ἦν εἶναι, înțeles de Marcel de Corte ca *„întregul unificat ireductibil la altceva și care rezultă din atributele încrustate în* τὶ ἐστιν"[59]. Într-o discuție amplă asupra aceleiași expresii, Pierre Aubenque sugerează faptul că ea s-ar referi la *„ceea ce este propriu dintre elementele lui* τὶ ἐστι"[60], astfel încât ea este „forma irepetabilă și unică" a fiecărui lucru, iar contextul imperfectului semnifică nedesăvârșirea, actul neîncheiat propriu lumii sublunare.

În anul 1964, P. Courtès, într-un articol intitulat *„L'origine de la formule* τὸ τι ἦν εἶναι"[61], continuă discuția deschisă de Pierre Aubenque, aducând o serie de noutăți temei: pentru P. Courtès, formula nu este forjată de Aristotel[62], ci doar folosirea ei ca definiție este îndreptată polemic contra eleaților[63]: a distinge mai multe sensuri ale ființei, a arăta că ceea ce era în potență este actul a ceea ce tocmai există conotează dinamic expresia. În fond, τὸ τι ἦν εἶναι, ca expresie dinamică, se referă la esența lucrului așa cum el este actualizarea unui universal într-un particular. Ori, acest lucru înseamnă că formula face referire la o realitate care este simultan unu și multiplu, fiind chiar distribuirea unului în multiplu. Așa cum remarcă P. Courtès[64], expresia este intim legată de întrebarea *„ce este? –* τὶ ἐστι", pentru ca autorul să citeze la rândul lui un pasaj lămuritor din *Analitica Secundă*, II: *„Dacă ce este și ceea ce era pentru a fi se vor găsi în ambele premise ale unui silogism, ceea ce era pentru a fi se va referi în primul rând la termenul mediu*"[65].

Pasajul arată, credem, de ce nu există o știință unică a sufletului: fiind τὸ τι ἦν εἶναι, sufletul este înțeles ca o unitate multiplă: o știință poate trata actele lui (fizica sau filosofia primă), dar nici o știință nu va surprinde ceea ce este doar o trecere de la unu către multiplu.

S-ar putea explica în acest sens al doilea cuvânt al definiției, anume *„prim"*. Să remarcăm mai întâi faptul că Albert cel Mare, în tratatul său *Despre unitatea intelectului*, a înțeles într-o manieră neașteptată sensul *„actului prim"*[66]. El răspunde în acel context unui argument al lui Averroes (care susținea că motorul mai multor mobile nu se multiplică după numărul lor) cu un argument în care susține că actul esențial al omului ar trebui să fie cel prim, fiindcă actul secund nu ar mai avea altminteri nici o semnificație[67]. Disputa dintre Averroes și Albert, la care vom reveni, se referă la atribuirea raportului prim / secund: oare poate fi el într-adevăr atribuit unui suflet unic a cărui manifestare este exclusiv plurală? În oricare dintre opțiuni, raportul prim / secund este analogic raportului unu / multiplu. Dar pentru Aristotel, atunci când discursul este *„cel mai general"* cu putință, iar referința este întregul suflet, sensul în care se ia termenul „suflet" este acela de principiu formal (412a 20), al cărui atribut esențial este acela că nu se mișcă (406a 1). Toate acestea înseamnă că sufletul are o față *dublă*: pe de o parte este principiu ca *„act prim"* nemișcător, pe de alta el este actul secund, manifest în compusul care este autor al acțiunilor reale (despre „compus" spune, în fond, Filosoful, că „țese, construiește, se înduioșează" – 408b 10-15). Această *„față dublă"* nu trebuie înțeleasă ca un șir distinct de două momente ale actualizării sufletului, ci ca două semnificații distincte (una universală și alta particulară) ale aceluiași τὸ τι ἦν εἶναι. O soluție interesantă oferă, pentru raportul celor două acte, Michel Bastit[68]: *„Actul se spune în două feluri: act prim și act secund, astfel încât actul unei facultăți prezente doar potențial în actul prim este un act secund în care sufletul întreg este prezent"*. Acest lucru înseamnă că ne putem îngădui o transpunere a definiției lui Aristotel în termenii următori: *„act prim al corpului natural dotat cu organe"* înseamnă act prim în calitate de acte secunde în care el este funcțional prezent.

Șirul observațiilor de mai sus este, într-un anume sens, convergent cu trei afirmații ale lui Rémi Brague despre sufletul aristotelic: *„în ciuda eforturilor lui Aristotel de a o exorciza, ideea sufletului lumii revine la suprafață sub chipul intelectului agent universal"*[69]. Ideea unicității sufletului a cărui actualizare este multiplă, în interpretarea de mai sus, se înrudește cu un reziduu platonic al doctrinei sufletului lumii. În al doilea rând, *„sufletul nu poate fi cuprins în mișcarea lumii. Un suflet nu poate fi o parte a lumii"*[70]. Sufletul ca principiu nemișcător devine în lume plural prin actele sale secunde. În al treilea rând, Rémi Brague formulează ideea unui dublu statut al sufletului, spunând

că el este și un lucru existent în această lume, ca o parte a corpului, dar este și o cauză a acestuia, și deci nu e în această lume (autorul numește acest lucru „structură ontoteologică"[71], iar denumirea ne sugerează inspirat raportul dintre actualizarea sufletului în intelect și funcții corporale și actualizarea lumii în zona divină și zona sublunară).

Acest lung ocol asupra sensului cuvântului „*prim*" din definiția lui Aristotel aduce cu sine câteva câștiguri teoretice: a) am conturat un concept al perfecțiunii prime a cărei manifestare este chiar perfecțiunea secundă, întrucât ambele țin de sensul quiddității („ceea ce era pentru a fi"). Așa cum vom vedea, această perfecțiune primă a devenit, pentru Averroes, intelectul unic pentru toți oamenii; b) sensul acestui concept poate fi pus în legătură cu teza aristotelică a extinderii raportului dintre act și potență de la nivelul „întregii naturi" la nivelul intelectului. Să conturăm însă temele primare ale noeticii lui Aristotel.

Funcțiile sufletului sunt enumerate de Aristotel în mai multe liste[72], dintre care cea mai completă pare a fi aceea din Cartea a II-a, cap. 3, 414a: sufletul are facultățile de hrănire, dorință, senzație, mișcare și gândire. Ele sunt ierarhizate calitativ astfel încât ființele simple dețin un minimum necesar al lor, iar cele complexe un maximum posibil al lor (414b 1-18). Momentul decisiv al modelului aristotelic al facultăților provine însă din polemica cu Platon (pentru care facultățile erau părți ale sufletului)[73]: pentru Aristotel, ele se ordonează după cum sufletul se realizează pe sine într-o manieră tot mai amplă în fiecare dintre ele, incluse una în cealaltă, asemenea figurii geometrice cu *n* laturi care este inclusă în figura cu *n+1* laturi și o include pe cea cu *n-1* laturi.

Această comparație permite o remarcă: mereu definiția sufletului face referire în sens primordial la primul termen al seriei și într-un sens secund la celelalte: omul este în acest sens primordial definit prin funcția cea mai complexă, intelectul, planta prin hrănire, etc. Argumentul a fost intens speculat de către Albert cel Mare și Sf. Toma[74], în anul 1270, împotriva lui Siger: dacă omul este definit în principal prin intelect, atunci cum să admitem că omului nu îi este propriu intelectul și, în loc să fie subiect al gândirii, el este instrumentul sau obiectul ei?

Aristotel, cu excepția unui număr de pasaje din *Etica Nicomahică*[75], lasă deschisă problema (am spune: o menține la un nivel paradigmatic). Construcția problemei intelectului pare să vină în contradicție cu definiția de la 421b 5: intelectul este (după Anaxagoras) separat (428b 5), neamestecat și simplu (405a 15, 429a 18), lipsit de organ corporal (429a 24-25) divin și etern (408b 18-29), iar activitatea lui se aseamănă

cu simțurile în măsura în care, în ambele facultăți, există cineva afectat și cineva care afectează (427a 20), și se deosebește, între alte diferențe[76], după cum sensibilul prea intens poate altera simțul, pe când intelectul nu este niciodată alterat de inteligibile prea intense, fiindcă în act ele devin identice. În plus, într-un pasaj greu comprehensibil, intelectul este *„un alt gen al sufletului“* (413b 24-26), dar abstracția nu se poate realiza fără o continuitate între simțuri și intelect, din care rezultă imaginea nelipsită din intelecție (431a 16).

Acest șir de atribute antrenează o aparentă contradicție. Intelectul nu este nimic înainte de a cunoaște (429a 24), ci reprezintă o receptivitate pură, astfel încât gândirea pare a fi o afectare. Contrazice acest lucru inafectabilitatea lui (417b 2-9 și 429b 23)? Răspunsul negativ al lui Aristotel este remarcat și de Averroes[77], și de Sf. Toma[78]: presupusa afectare a intelectului este doar trecerea lui de la act la potență. Aparent banală, constatarea poate avea consecințe importante: dacă ființa este *„act“* (cf. *Metafizica*, VII, 1048a 30), atunci a gândi înseamnă pentru intelect a se realiza pe sine împreună cu inteligibilul său. În general, se poate accepta faptul că pentru Aristotel, un lucru este ceea ce actualizarea lui dezvăluie, deoarece el este *„ceea ce era pentru a fi“* și face parte dintr-o specie și este individualul consistent ontologic din această lume. Pura lui posibilitate nu este o parte a acestei lumi unde *„ceea ce era pentru a fi“* este funcțional: Averroes a spus că este al patrulea gen de ființă[79], Sf. Toma l-a asemănat cu receptacolul platonic[80]. Se impune drept concluzie minimă faptul că această pură posibilitate ar fi auto-contradictorie dacă ea ar fi ceva determinat sau ceva plural. Pentru Aristotel, în *De anima*, ea poartă două nume, foarte probabil sinonime: ea este loc al speciilor (τόπος εἰδῶν – 429a 28) și este specie a speciilor (εἶδος εἰδῶν – 432a 2).

Pe lângă aceasta, „a ști“ este pentru Aristotel intermediar actului și potenței, adică un *habitus*: există posibilitatea pură, despre care nu putem afirma nimic, apoi există posibilitatea determinată de a ști ceva, ceea ce este deja o plurificare a acestei pure posibilități, iar în al treilea rând este știința exersată în act (417a 21 – 417b 2). Și totuși, ceea ce este surprinzător, acest proces nu are loc niciodată complet, ci *„când intelectul devine fiecare dintre inteligibile, așa cum se numește știutorul care este în act, ... chiar și atunci el este încă, într-un sens, în potență, dar nu tot așa ca și înainte de achiziție sau de descoperire“* (δύναμει πως — 429b 8-9).

Aceste două remarci conduc spre o concluzie: faptul de a gândi pentru intelect înseamnă a se realiza pe sine ca individual. Gérard Verbeke formulează sintetic sensul acestei idei: *„natura unei ființe se dezvăluie pe măsura activității desfășurate"*[81]. În acest caz, ne-am încumeta să spunem că, în opinia lui Aristotel, a gândi înseamnă a se realiza pe sine ca individual.

În capitolul 5 din Cartea a III-a, Aristotel propune extinderea distincției act-potență de la nivelul *întregii* naturi la nivelul intelectului:

„Așa cum în toată natura există ceva ca o materie pentru fiecare gen (și aceasta este toate celelalte în potență) și altceva drept cauză și producător, prin care toate se produc, ca și arta față de materia din care urmează să producă, este necesar ca și în suflet să persiste aceste diferențe" (430a 10-14).

Rémi Brague remarcă: *„dacă sufletul reproduce structura întregii naturi, acest lucru se datorează mai puțin faptului că el e o parte a naturii întregi, cât faptului că el este locul în care natura apare"*[82]. Acest lucru trebuie să ne trimită iarăși la două pasaje discutate mai sus: începutul tratatului ne avertiza că studiul sufletului conduce la cunoașterea adevărului întreg (πρός τήν ἀλήθειαν ἄπασαν — 402a 5), iar definiția numea sufletul *„act prim"*, atunci când era vorba de el în întregime și în general. Aceasta înseamnă că deosebirea dintre actul și potența intelectului se regăsește înainte ca el să fie individuat de propria sa activitate, adică să fie în act sau chiar *in habitu*, după exemplul celor trei etape de mai sus[83].

Putem acum să ne asumăm observația că, în această interpretare, ideea că intelectul (activ) provine *„din afară"* (*De gener. anim.*, 736b 27) și ideea că el se află *„în suflet"* (din fraza citată, 430a 13) sunt necontradictorii. Cele două susțineri au creat multor comentatori serioase probleme: pentru Themistius[84], intelectul agent este o realitate divină, vecină unității și pluralității, care poate fi multiplicată prin „luminile" inteligenței divine și care suntem noi înșine; pentru Averroes[85], el este separat și unic pentru toți oamenii; pentru Avicenna, el este inteligența celei de-a zecea sfere a lumii supralunare. Sf. Toma obișnuiește să invoce contra lui Siger pasajul 430a 13 pentru a susține imanența intelectului agent, iar Siger invocă pasajul din *Despre generarea animalelor*, pentru a-i sublinia transcendența. Pentru statutul acestui intelect, Aristotel nu oferă decât o analogie:

„Există un intelect care devine toate lucrurile și un altul care le produce pe toate, așa ca o dispoziție, ca și lumina" (430a 9-10).

Atât Themistius, cât și Avicenna, pentru a cita numai două nume dintr-o posibilă serie mai lungă, au încercat o lectură teologică a pasajului: lumina își are originea în soare, analogic pentru Platon binelui, tot așa cum intelectul agent deține aspectul divin al intelectului (deși Aristotel numise întregul intelect „divin"). Credem însă că este posibilă și o interpretare mai simplă: în *Despre suflet*, lumina este o aplicație particulară a unei legi generale a percepției, care postulează necesitatea unei medieri între simț și obiectul sensibil. Trebuie să remarcăm faptul că această teorie este o radicalizare a unui principiu platonic, reperabil în *Republica*, 507d:

„Există situații când auzul și vocea pretind un alt element pentru ca prima să audă, iar cealaltă să fie auzită, un element care, dacă n-ar fi prezent un al treilea, auzul nu va auzi, iar vocea nu se va face auzită? – Deloc, nu există. – Eu cred, am zis, că nici celelalte simțuri, ca să nu zic nici unul, nu au nevoie de un astfel de element. Sau poți tu să indici vreunul? – Nu pot. – Dar nu-ți dai seama că puterea vederii și a lucrului de văzut reclamă existența unui astfel de element?" (trad. Andrei Cornea)

Pentru Platon, doar văzul are parte de termen mediu, ca lumină, iar celelalte simțuri sunt mai umile. Aristotel radicalizează acest principiu și îl aplică tuturor simțurilor: văzul are ca termen mediu lumina (418b 2-3), auzul are apa și aerul (419b 18), și, cel mai interesant, pipăitul are ca termen mediu corpul însuși (423a 15). Această schemă ridică două probleme: a) Prima ține de asemănarea cu lumina: oare putea Aristotel să spună, în loc de lumină, apă sau corp? Avantajul „luminii" în text este oare literar sau este logic? Un eventual avantaj ar fi acela că intelectul provine *„din afară"*, deși este pretutindeni, la fel ca lumina, ceea ce nu se petrece nici cu corpul, nici cu apa. Este însă dificil de distins natura acestui „avantaj": el este logic pentru că atributele luminii sugerează atributele intelectului, așa cum apa și corpul nu puteau face. Dar el este și literar, pentru că, în raport cu văzul, ideea că lumina are o sursă unică este accidentală. b) A doua problemă ține de reperarea subiectului care percepe și gândește. Este evident că într-un sens, cel care gândește este compusul (408b 14-15) în care, cel puțin în cazul simțului tactil, este inclus și corpul-intermediar. Dar înlăturând toate intermediaritățile (corpul, apa, lumina, intelectul agent), nu vom găsi

totuși nimic consistent și prezent (pentru Alexandru din Afrodisia, tabla pe care nu este scris nimic, comparată de Aristotel cu intelectul posibil, este marca absenței scriiturii, nu consistența unei table goale, 430a 1[86]). Pentru intelect, aceasta înseamnă că singura lui determinare este chiar gândirea.

Ne aflăm în fața aceleiași „fețe duble" a sufletului, regăsită acum la nivelul intelectului: într-un fel, un act prim despre care nu putem ști nimic, pentru că a ști ceva despre el înseamnă a-l determina deja, și pe de altă parte un act secund, ființă în această lume, dar a cărui structură este mărturia unui act anterior lui.

Cel care a formulat o teorie coerentă a acestei poziții aristotelice a fost Averroes. Pentru că intelectul este ceea ce el devine, urmând asemănarea cu simțurile, atât simțirea cât și cunoașterea dispun de două subiecte (în sens de *substratum* aristotelic)[87]: în cazul intelectului, imaginea și intelectul posibil. Actualizarea și asocierea ei cu un inteligibil înseamnă a gândi (atât pentru Averroes, cât și pentru Aristotel). Dar în acest act are loc, de fapt, realizarea intelectului posibil. Acest fapt ne lasă să credem că intelectul posibil este corespondent, pentru Averroes, cu actul prim, iar imaginea ar corespunde actului secund. Intelectul posibil și imaginea sunt subiecte ale celor două acte. Acest intelect posibil este unic pentru toți oamenii și imaginea este mărturia plurificării lui în momentul gândirii. Am văzut deja cum, pentru Aristotel, actul „prim" nu este altceva separat de cel secund, ci este doar actul anterior potenței care întemeiază această potență, pentru ca el însuși să se regăsească integral în oricare din actele sale secunde.

La această teorie a reacționat Sf. Toma, cu trei contraargumente[88]: 1) nu este posibilă continuitatea celor două subiecte cu actele lor, fiindcă în momentul nașterii noi nu gândim. Ori, pentru Averroes, continuitatea (*copulatio*) are loc doar în gândire, ceea ce înseamnă că omul nu este un subiect, ci un obiect al gândirii, așa cum au afirmat o serie de texte ale averroismului latin[89]; 2) această continuitate nu este o unitate pentru că, în imaginație, o specie inteligibilă este în imagine în potență, pe când ea este în act în intelectul posibil, or, ar fi totuși necesar ca actul cunoașterii să fie unic; 3) dacă ochiul vede prin lumină culoarea de pe peretele care nu vede dar e văzut, și dacă, după teoria lui Averroes, acest lucru s-ar realiza prin două subiecte, ar însemna că intelectul posibil cunoaște prin intelectul activ imaginea care este în omul care este cunoscut dar care nu cunoaște. În concluzie, pentru Sf. Toma, teoria celor două subiecte transformă unul din subiecte în obiect

cunoscut. (Așa cum vom încerca să arătăm, această critică pe care am rezumat-o îl are în vedere mai degrabă pe Siger decât pe Averroes.)

Este evident, după enumerarea argumentelor Sfântului Toma, ce îi desparte pe cei doi comentatori: fiecare din ei înțelege diferit ce anume este omul, ca singularitate. Pentru Sf. Toma, creștin, sufletul este persoana care gândește. Acesta corespunde, în fond, actului secund al lui Aristotel, dar care nu are nevoie de nici un act prim care să îl explice. Nu este cazul să ridicăm problema gradului de fidelitate față de Aristotel, deoarece este posibil ca aici afirmațiile lui Aristotel să funcționeze paradigmatic (în sensul definit mai sus). Astfel, în textul capitolului analizat apare o frază al cărei prim cuvânt poate primi un statut gramatical dublu:

„Și acest intelect este separat și neafectat și neamestecat" (430a 17–18).

Cuvântul „și – καὶ" poate fi adverb (**a**), dacă se referă la o serie de atribute aplicabile atât intelectului posibil cât și celui activ; dar el poate fi și (**b**) o conjuncție care leagă cele două fraze între care se găsește, și atunci seria celor trei atribute se referă doar la cel activ. Pentru varianta (**a**), așa cum a remarcat Alain de Libera, a optat Averroes[90]. Într-un sens diferit, cum se va vedea, aceeași variantă o alege și Sf. Toma, și ea este cea mai apropiată de sensul textului aristotelic, care atribuia și în alte pasaje aceste determinații întregului intelect[91]. Pentru varianta (**b**) au optat, fiecare în felul său, Alexandru din Afrodisia[92] și Themistius[93]. În funcție de această opțiune se poate interpreta dificultatea ultimelor rânduri ale capitolului: după ce Aristotel aplică teoria anteriorității actului față de potență (enunțată și în *Despre suflet*, 415a 18-20) la raportul dintre intelectul posibil și cel activ, spunând că în raport relativ cu timpul, potența este anterioară, pe când în sens absolut, actul este anterior[94], ultimele rânduri vorbesc despre nemurirea lui:

„El este, fiind separabil, numai cel care este, și doar așa este nemuritor și etern. Căci noi nu ne amintim cu el, deoarece este neafectat, în vreme ce intelectul pasiv este muritor, și fără acesta el nu înțelege nimic" (430a 22-25).

Problema frazei din urmă pornește de la expresia „*intelect pasiv (intellectus passibilis*, νοῦς παθητικός)": dacă ea este sinonimă intelectului posibil, așa cum a crezut Themistius[95], atunci subiectul propoziției este intelectul activ. Așa ceva este greu de crezut, mai cu seamă

fiindcă acest lucru ne impune să acceptăm valoarea de conjuncție a lui „și" de mai sus, și să negăm faptul că enunțurile privind impasibilitatea intelectului s-ar referi la cel posibil. O interpretare inițiată de Ioan Filopon[96], preluată sau reinventată de Averroes[97], este sinonimia dintre expresia de mai sus și imaginație. Într-adevăr, imaginația are pentru Aristotel o sursă sensibilă și una intelectuală (428a 30 – 428b 1), și ea face ca intelectul să realizeze conceptul prin actualizarea a ceva inteligibil în ceva asemănător sensibilului. Din acest motiv toate conceptele intelectului sunt asocieri a doi termeni, dintre care nici unul nu poate fi, în ordine umană, conceput în sine: nu putem gândi niciodată univoc ființa ca act pur, ci ea are întotdeauna mai multe semnificații[98], și nici nu putem concepe altfel decât analogic materia primă[99].

*

Dacă seria afirmațiilor de mai sus este acceptabilă, putem presupune că Aristotel a gândit sufletul ca pe o realitate ce nu aparține în sine, ca un obiect, lumii sublunare, dar care este prezentă în această lume prin propria activitate. Ca alternanță a actului prim / secund, provenită din sensul expresiei τὸ τι ἦν εἶναι, el este implicit unu și multiplu, astfel încât teoria unității intelectului, ca și teoria plurificării lui în sine sunt interpretări posibile ale aceleiași paradigme.

Am văzut mai sus însă faptul că, implicit, individuarea sufletului este incompletă (429b 8–11). Acest fapt corespunde cu neputința de a actualiza în demonstrații principiile prime (*Anal. Sec.* I, 2, 71b 26). Reformulând paradoxul lui Menon, Pierre Aubenque se întreabă: „*cum este posibil ca lucrul cel mai cognoscibil în sine să fie cel mai puțin cognoscibil pentru noi?*"[100]. De vreme ce principiile sunt condiții ale cunoașterii, regresia cunoașterii în spațiul propriilor principii prealabile cunoașterii este infinită. Dacă, în formularea aceluiași comentator, „*pentru Aristotel, știința primelor principii este legitimă dar este imposibilă*"[101], înseamnă că putem recunoaște aici un paradox întâlnit mai întâi la Platon: cunoașterea principiului presupune angajarea lui prealabilă.

Dar până unde este posibil să înaintăm în transpoziția act / potență de la întreaga natură la intelect? Actul prim al corpului este oare și altceva decât actul lui secund, cel puțin analogic cu ordinea lumii? Pe de altă parte, dacă sufletul este εἶδος, iar funcția lui cea mai nobilă este aceea de τόπος εἰδῶν, poate fi el asimilat unei realități din ordinea

lumii? Aristotel face în câteva rânduri referire la o legătură posibilă între suflet și cer[102].

În plus, intelectul este divin fără a fi act pur, adică totalmente lipsit de potență, tot așa ca și cerul[103], care cunoaște distincția act / potență, dar e divin[104]. Lumea sublunară imită pe cât poate eternitatea cerului[105], iar cerul învăluie întreaga lume[106] și colaborează la nașterea ființelor vii[107]. El are un caracter inteligibil, fără ca el să fie altul decât cel vizibil, ceea ce ar fi condus la o reeditare a platonismului ideilor. Cerul pare a fi pentru lumea sublunară ceea ce intelectul este pentru om.

Din acest moment, nu mai este decât un singur pas spre a spune că cerul inteligibil (ca *locus specierum* și *species specierum*) are nevoie de subiect (corporalitate) pentru a deveni manifest. Pasul (textual) îl va face una din propozițiile cenzurate de Tempier[108]. Așadar, este cu putință ca, pentru Aristotel, să existe cel puțin o analogie între suflet și cer. Apoi, este acceptabil faptul că pentru Aristotel cerul guvernează lumea sublunară și este un intermediar între motorul prim și această lume[109]. Așa cum notează R. Bodéüs: *„Pe scurt, cel de-al cincilea corp al lui Aristotel devine, sub acest raport, moștenitorul celui de-al treilea gen al lui Platon – el însuși este o substanță cu statut intermediar"*[110].

În urma acestei schițe sumare, este posibil să avem de-a face în cazul lui Aristotel cu un număr de susțineri dintre care o mare parte au primit, prin comentatorii lor, un caracter paradigmatic. De exemplu, teza eternității, divinității și separației intelectului, teza prezenței în suflet a separației act/potență, asocierea intelecției cu imaginația, analogia dintre suflet și cer, pot fi numite propoziții *paradigmatice*. Dimpotrivă, grupul propozițiilor *doctrinare*, care variază de la un comentator la altul, poate fi formulat mai simplu ca niște întrebări: este compatibil acest set de propoziții cu nemurirea individuală? Este doar intelectul activ sau și cel pasiv „separat"? etc. Am dori să arătăm mai jos că asumarea paradigmei moștenite de la el impunea logic un set de constrângeri, între care ideea unității intelectului (sub o formă sau alta) era greu evitabilă (fără ca paradigma s-o impună), iar ideea nemuririi personale era de nesusținut.

4. Suflet și cer. Ocurențele unei analogii

Dacă în documentul de la 7 martie 1277 problema cerului ca mediator inteligibil revine frecvent, în propoziția 74 cerul este analogic

corpului însuflețit, iar propoziția 14 susține chiar că *„despre om se spune că înțelege în măsura în care cerul înțelege"*. Deși pentru Aristotel problema analogiei dintre suflet și cer pare posibilă, totuși el nu spune niciodată că cerul *este* actul prim al sufletului, cu toate că reeditările plauzibile ale aristotelismului pot susține acest lucru plecând de la ideea analogiei dintre suflet și *întreaga natură* și de la dificultățile unității dintre corp și intelect. Este însă remarcabil faptul că, din punct de vedere literar, toți autorii care comentează tratatul *Despre suflet* sau îi preiau paradigma recurg în mod nediferențiat la metafora cerului pentru a lămuri dificultățile intelectului. În finalul capitolului său *Despre intelect*, Alexandru din Afrodisia examinează statutul intelectului activ, identificându-l în mod natural cu cerul inteligibil: *„acest intelect fie guvernează* singur (s.n.) *ceea ce se află aici pe pământ, fără ajutorul corpurilor divine, (...) fie că acționează cu ajutorul mișcărilor regulate ale corpurilor cerești"*[111]. Pasajul nu certifică o legătură directă între cer și suflet, ci o ipostază a ei: intelectul activ este asociat cu cerul inteligibil.

Pentru Themistius, putem spune că este valabilă aceeași analogie, dar într-un raport diferit. Discutând problema nemuririi intelectului activ, Themistius înfățișează o *scala naturae*, în care natura actualizează progresiv subiecte tot mai nobile, până ce ajunge la intelectul activ, *„sinteză a tuturor speciilor"*[112]. Intelectul activ devine aici o inteligență neoplatonică, al cărei rol intermediar între divinitate și lume (rol propriu cerului inteligibil în paradigma noastră) este justificat de celebra imagine a intelectului activ unu-multiplu, iluminat și iluminător (*illustrati et illustrantes*)[113]. Ioan Filopon, în *Comentariul* său la *Despre suflet*, admite analogia sufletului cu cerul: *„Tot așa cum cele care pătimesc sub sfera lunii de la cele cerești nu sunt cu totul de aceeași materie <cu cele cerești>, la fel corpul care pătimește din partea sufletului în sens perfectiv și nu distructiv nu are nimic comun cu el ca substanță"*[114]. Pentru Averroes, gradul de pură receptivitate al intelectului posibil reamintește statutul corpurilor celeste: *„numai această natură* (a intelectului posibil – n.n.) *deține receptivitate într-un sens absolut. În același fel, corpurile celeste pot recepta formele separate care dețin înțelegere"*[115]. Cea mai clară exprimare a acestei analogii îi aparține însă lui Alfarabi, în tratatul *Despre intelect și obiectul său*:

„Este însă evident faptul că subiectele asupra cărora acționează inteligența agentă sunt fie corpuri, fie niște facultăți în corpuri generate și coruptibile. Căci s-a arătat în *Despre generare și corupere* că tocmai acele cauze care sunt părți ale corpurilor celeste sunt principiile prime care acționează asupra corpului".[116]

Și lui Albert cel Mare îi este familiară analogia. În introducerea pe care o scrie la tratatul său *Despre unitatea intelectului*, Albert expune poziția *„filosofilor"* relativ la substanțele separate și spune că poziția lor este dublă: unii susțin că cerul inteligibil mișcă atât astrele cât și înțelegerea în om[117], iar această poziție ar aparține în general peripateticilor[118], iar alții susțin că intelectul agent este subordonat și nu supraordonat stelelor[119], iar această poziție este atribuită și lui Anaxagoras[120]. Marele merit al lui Albert este, am putea spune, acela de a fi conștientizat în ce măsură paradigma aristotelică impunea o legătură între suflet și cer. Pe tot parcursul tratatului, teza reapare fără a fi contrazisă, ba mai mult, ea figurează ca o asumpție tacită într-un argument *contra* tezei unității intelectului: dacă inteligența cerului multiplică astrele, la fel ar trebui să se petreacă și cu sufletele raționale: *„Cel care pătimește este corpul omului, care este în cea mai mare măsură proporțional cu cerul al cărui motor este inteligența însăși. Așadar, în acel corp <inteligența> produce un act asemănător sieși, iar acesta este sufletul rațional"*.[121] Acest demers revine pentru Albert în *Despre cincisprezece probleme*, ceea ce demonstrează faptul că Albert nu a conștientizat nonsensul: să admiți că intelectul este analogic cerului inteligibil însemna să ai o bună comuniune cu teza unității intelectului: *„Din acestea rezultă cu necesitate că intelectul omului, care are un suflet de o asemenea natură și care este organic, este posedat și adoptat de la o natură superioară"*[122]. Această natură superioară era inteligența celei de-a zecea sfere a cerului.

Ocurențe ale analogiei între suflet și cer apar la Sf. Toma chiar în tratatul *Despre unitatea intelectului*. Pentru a explica cum de este posibil ca o formă să aparțină unui corp, dar să aibă și facultăți imateriale, Sf. Toma spune: *„Căci vedem în cazul multora că o formă este cu adevărat actul unui corp alcătuit din elemente amestecate, și totuși dispune de o facultate care nu este facultatea vreunuia dintre elemente, ci corespunde unei asemenea forme dintr-un principiu mai înalt, de pildă al unui corp ceresc"*[123]. Pentru a respinge materialitatea intelectului, Sf. Toma citează pasajul 736b 29–736a 1 din *Despre generarea animalelor*, în care sufletul este analogic cu elementele astrelor[124].

În alt pasaj, pentru a respinge analogia dintre faptul că *„cerul înțelege prin motorul său“*[125] și, eventual, tot așa noi am înțelege prin intelectele superioare, Sf. Toma acceptă termenii analogiei, inversându-i: *„Căci prin intelectul uman noi trebuie să ajungem la cunoașterea intelectelor superioare, și nu invers“*. Exemplele pot continua cu un fragment din *Summa contra gentiles*:

„Motorul prim, adică cerul, este animat, după părerea lui Aristotel. Să ne întrebăm atunci, în opinia lui Aristotel, cu ce fel de suflet este animat cerul. ... Nu s-ar putea spune că intelectul (=**I1**), potrivit cu propria substanță, să se unească cu corpul ceresc așa ca o formă. În același fel și în cazul corpului omenesc ..., potrivit opiniei lui Aristotel, substanța intelectuală (=**I2**) <nu> se unește... ca o formă a acestuia. Nu am spus acest lucru însă, relativ la animarea cerului, urmând doctrina credinței...“[126]

Problema nelămurită a textului este dacă între **I1** și **I2** este o analogie sau chiar o identitate. Dar în oricare din situații, proporționalitatea dintre suflet și cer rămâne neatinsă. În realitate, așa cum avertizează Alain de Libera, opinia Sfântului Toma asupra inteligibilității și animării cerului este oscilantă: *„Fluctuațiile gândirii Sfântului Toma corespund contextelor argumentative în care el angajează teoria animării cerului. Acolo unde* animatio caeli *este pusă în slujba monopsihismului, Aquinatul este determinat să-și radicalizeze aristotelismul sau, în sens minim, să îl 'recite' pe Aristotel contra lui Averroes. În alte situații, el își dezvoltă liber teoria motoarelor celeste“*[127].

Fie că este o formă literară, fie că este susținută doctrinar, analogia suflet / cer a fost condamnabilă în ochii teologilor de la 1277. Există însă și un text timpuriu, din 7 iulie 1228, în care papa Grigorie face un apel către universitarii parizieni, îndemnându-i să se ferească de doctrina cerului animat și divin: *„Alții au spus însă lucruri false și deșarte. Ca de pildă Platon, care era de părere că planetele sunt zei, și Aristotel, care considera că lumea este eternă“*.[128]

Un text din *Comentariul* la *Fizica* al lui Boetius din Dacia arată faptul că deplasarea corpurilor cerești este cauza formală a lucrurilor inferioare: *„dacă corpurile celeste nu și-ar modifica poziția, corpurile inferioare nu s-ar diversifica după forme“*[129]. Textele sunt însă cu atât mai limpezi cu cât au mai puțin de-a face cu conflictul anilor 1270–1277: exprimarea cea mai concludentă, cea mai apropiată de propoziția 14 din documentul de la 1277, o găsim într-un text foarte

îndepărtat temporal de acest an, dar care pare că a circulat în epocă: un tratat atribuit fals Venerabilului Beda, de certă inspirație neoplatonică, *De mundi caelestis terrestrisque liber*, afirmă:

„Ei spun că există un singur suflet al lumii care se află în toate sufletele și care este conform fiecărui lucru vizibil după putința acestuia, asemeni rațiunii stelelor. Pe oameni, printre cele trecătoare, îi face să aibă capul asemeni unei sfere și chipul ridicat <de la pământ>, înzestrându-i cu rațiune și cu sensibilitate, asemeni corpurilor divine, deși pe ele nu le-a dotat cu sensibilitate, în vederea unei mai mari contemplări, unele animale au primit simț și facultate vegetativă, arborilor și ierbii le-a dăruit doar facultate vegetativă. Și după cum un singur chip apare în mai multe oglinzi și într-o oglindă mai multe chipuri, tot așa există un singur suflet în mai multe lucruri. Și astfel fiecare lucru își are propriile facultăți, deși în lucruri diferite <acest suflet> se manifestă după capacitatea corpurilor. Potrivit acestei sentințe, nici un om nu este mai prejos față de altul, deoarece unul și același suflet, bun și imaculat, se află în toate corpurile"[130].

Este evident faptul că acest text a fost unul marginal: el nici nu interesează foarte mult sub aspect doctrinar, ci mai degrabă paradigmatic: el ne arată cum o familie de gândire în care aristotelismul și neoplatonismul se întâlneau impunea o asemenea analogie care se actualiza cu atât mai curajos cu cât ea era mai departe de epicentrul fenomenului cenzurii[131].

5. *Cele trei comentarii grecești disponibile în secolul al XIII-lea: Alexandru din Afrodisia, Themistius și Ioan Filopon*

Spre sfârșitul secolului al XII-lea, Gerardus din Cremona a tradus în limba latină un capitol (*Despre intelect*) al suplimentului la tratatul *Despre suflet* al lui Alexandru din Afrodisia[132]. Textul a circulat ca un tratat autonom, cu toate că receptarea tezelor lui, atât de către Sf. Toma cât și de către Siger, s-a realizat prin Averroes: nici *Quaestiones in tertium De anima* al lui Siger, nici *Despre unitatea intelectului* al Sfântului Toma nu citează acest text. A existat o controversă asupra autenticității lui[133]; acest fapt are, în ceea ce ne privește, o importanță minoră: autentic sau nu, tradus direct din greacă sau îmbogățit de sugestiile manuscrisului arab tradus de Ishaq ben Hunneyn[134], acesta este singurul text al lui Alexandru despre intelect care ar fi putut fi citit în secolul al XIII-lea. Pentru Themistius, comentariul la *Despre suflet*

al lui Aristotel a fost tradus de Guillaume din Moerbeke în 1268, împreună cu fragmentul despre intelect din *Comentariul* lui Filopon[135].

*

Alexandru din Afrodisia realizează o reformă terminologică a noeticii lui Aristotel, urmând descrierea celor trei stadii aristotelice ale intelecției (în pură posibilitate, în dispoziție reală și în act – 417a 21 sqq.). Această reformă este și ea, așa cum remarca G. Théry[136], „*deja un comentariu*". În terminologia latină a lui Alexandru, intelectul are trei semnificații corespunzătoare gradelor lui de actualizare: el este *materialis* (νοῦς ὑλικός), este *in habitu* (νοῦς καθ' ἕξιν) și este *in actu* (νοῦς καθ' ἐνέργειαν). Acestor expresii li se adaugă faptul că intelectul este realizat *in actu* de către intelectul agent (*agens*) care devine în prezența inteligibilului (§ 6) sau la naștere (§ 18), una cu cel *in actu* numit astfel *intellectus adeptus* (νοῦς ὁ θύραθεν). Această schemă ridică un număr de probleme:

(a) Mai întâi, intelectul *material* din *De intellectu* nu corespunde integral intelectului posibil aristotelic. La începutul tratatului, Alexandru spune: „*Ceea ce numesc 'material' este, anume, intelectul existent ca subiect prin care este posibil să se ivească lucrul înțeles. El este asemănător materiei*". Dacă până în acest punct soluția pare ireproșabilă sursa genetică a acestui intelect este totuși pur materială: „*El este o facultate care provine dintr-un amestec ce li se petrece corpurilor*" (§ 17). Pasajul nu poate fi inautentic fiindcă el se repetă în tratatul *Despre suflet* al lui Alexandru: „*nașterea acestuia are loc din amestecul elementelor prime*"[137].

Paul Moraux remarcă originea acestei teorii în doctrina genezei formelor la Straton, după care ele se nasc din amestecul elementelor[138]. Averroes a reproșat și el același materialism lui Alexandru[139], dar Sf. Toma (deși pare bizar ca el să nu fi citit traducerea lui Gerardus din Cremona) atribuie terminologia *intellectus materialis* lui Averroes[140]. Cu excepția Sfântului Toma, tradiția atribuie totuși lui Alexandru materialismul, în privința originii intelectului posibil. Siger din Brabant o recunoștea și el, în urma lui Averroes[141]. În privința acestui fapt G. Théry conchide: „*(Alexandru) a meritat numele de 'materialist' pe care i l-au oferit filosofii și teologii Evului mediu și ai Renașterii*"[142]. Cu toate acestea, teoria intelecției la Alexandru nu are nimic corporal

(b) Unul și același intelect devine, așa cum observă B. Bazán[143], în prezența inteligibilului și a intelectului agent, un intelect aflat *in habitu* astfel încât el ajunge în această stare sub acțiunea intelectului agent[144] Dar când are loc acest proces? Un pasaj spune că în momentul gândirii (§ 6), altul spune că în momentul nașterii (§ 18). Fie că este vorba de autori diferiți ai aceluiași text, fie că el este mărturia unei evoluții a aceluiași autor, este cert faptul că Averroes urmează, ca opțiune proprie, prima variantă, pe când Sf. Toma pe cea de-a doua[145].

(c) Dar ce este unic și ce este multiplu în această schemă? Fiind o combinație a elementelor, intelectul material și, grație lui, cel *in habitu* și cel *in actu*, sunt multipli. Dar toate acestea depind, ca proces al intelecției, de o inteligență unică, separată, activă. Ea este asemenea focului care pătimește și el, la rândul lui, atunci când arde, tot așa ca și intelectul agent care devine intelect *adeptus* în om. Dar în sine, intelectul activ este unic și guvernează universul, cu sau fără ajutorul corpurilor cerești (§ 20).

(d) Cine este nemuritor? Pentru Alexandru, *„Aristotel a dorit să arate că inteligența este nemuritoare"* (§17), în sens de *intellectus adeptus*, cu toate că intelectul material este coruptibil (§19). Problema pe care tratatul o lasă deschisă este tocmai problema disputei pariziene: intelectul este *simultan* etern și individual? În finalul tratatului, Alexandru (sau autorul anonim) polemizează cu stoicii, atribuindu-le, după expresia lui Paul Moraux, *„un averroism avant la lettre"*, prin care *„nu nouă ne-ar aparține faptul de a gândi și nu s-ar afla intelectul în noi, ci odată cu generarea noastră ar avea loc în mod natural existența intelectului instrumental în noi în potență"* [146].

Toate aceste neclarități îl determină pe Averroes să comenteze textul lui Aristotel, după expresia lui Alain de Libera, într-un mod aparte: *„Averroes nu îl comentează pe Aristotel plecând de la nimic. El îl citește contra lui Alexandru, cu ajutorul lui Themistius, ignorându-l cu trufie pe Avicenna"*[147]. Urmând analogia, Sf. Toma îl va citi pe Themistius și pe Alexandru contra lui Averroes, ceea ce face să avem oarecum un Alexandru al lui Averroes, dar și unul diferit, cel al Sfântului Toma[148].

*

Lectura lui Themistius este diferită de cea a lui Alexandru[149]. El spune că intelectul posibil este mai degrabă conatural sufletului decât cel activ[150], pentru a relua apoi analogia dintre raportările intelectului

activ la cel posibil și ale meșterului la materia sa primă, cu precizarea că cele două intelecte se unifică prin raportul lor (comparația era prezentă în *Despre suflet*, III, 5). Paradoxal, unificarea lor în gândire nu are ca efect anularea unui raport de transcendență al intelectului posibil: *„cel care este în act, adică în actul însuși, având în vedere faptul că el este identic în esență cu actul, în alt fel el va fi mai greu de împărțit și mai divin, deoarece el nu se schimbă dintr-unul în altul*".[151] Această structură paradoxală reamintește felul ambiguu în care Aristotel numea subiectul cunoașterii: dacă acesta este în mod declarat compusul (408b 10–15), dacă înlăturăm toate intermediaritățile simțirii și înțelegerii, rămâne o realitate nedeterminabilă. Pentru Themistius, regimul intelectului agent este la fel. Deosebind între ființa și esența intelectului, el asumă rolul compusului lor ca autor al actelor gândirii: *„Din acest motiv și eu care meditez, și eu care scriu, sunt intelectul compus din act și din potență*"[152]. Dar, pe de altă parte, comentatorul identifică ființa cu *„eu cel care meditez*", iar esența cu intelectul activ (*„esența mea provine numai de la cel productiv, căci numai acesta este specie a tuturor speciilor*"). Într-un fel, ne aflăm chiar în inima textului aristotelic: dublul act (prim și secund) este aici surprins și explicitat cu eleganță. Dar pe de altă parte, ne aflăm foarte departe de Aristotel, prin funcția originară aristotelică de intermediar, a intelectului agent, deosebită de interpretarea neoplatonică pe care o dă Themistius schemei de mai sus. Reamintind ierarhia plotiniană a ființei[153], Themistius așază intelectul agent într-o *scala naturae* în care natura produce forme tot mai nobile până ce se oprește, deoarece nu mai are *„nimic altceva mai demn căruia să îi devină subiect.*" De remarcat este faptul că expresia *„natura înaintează*" este aici metaforică: ea înaintează întrucât oferă un subiect. Dar cui? Aici este angajată procesualitatea neoplatoniciană a Unului către multiplu. Atunci, cea mai nobilă ființă actualizată de către natură este ceva unic sau ceva multiplu? Themistius examinează cu toată atenția subiectul și propune celebrul său exemplu în care intelectul agent nu este nici unu, nici multiplu, ci este unu-multiplu, formulat în analogia luminii: *„Cel dintâi care iluminează este unul, pe când cei care iluminează și sunt iluminați sunt plurali asemeni luminii*"[154].

Să remarcăm faptul că, în dialogul lor filosofic, Sf. Toma și Siger citează pasaje diferite din Themistius, cel dintâi pentru a arăta că intelectul este multiplu, celălalt pentru a arăta că el este unic. În privința celor două interpretări, Gérard Verbeke scrie: *„trebuie precizat, de altminteri, faptul că interpretarea lui Siger este mai precisă decât*

aceea a Sfântului Toma, în ceea ce privește semnificația expresiei illustrante et illustrato, *care se raportează în întregime la intelectul activ*"[155].

Dar, pentru Themistius, modelul luminii nu este un argument, ci o metaforă. Întrebarea „este intelectul unic sau multiplu?" a rămas fără un răspuns. Unicul rezultat al lui Themistius se rezumă la două argumente în favoarea unității intelectului: **1)** dacă intelectul este unic, înțelegem de ce avem gânduri comune și de ce există dialog. Argumentul ni-l reamintește pe Plotin[156], care expune o idee asemănătoare spunând că sufletele sunt „*unu și multiplu, și ele iau parte la ființa divizibilă după corp, ca și la aceea indivizibilă, astfel că ele sunt în chip neîndoielnic una*"; **2)** dacă intelectul este unic, se explică de ce un magistru poate învăța un discipol, deoarece ei iau parte la același intelect. Posteritatea acestei idei cunoaște variante numeroase la Averroes și Sf. Toma, pe care le vom relua în parte.

Așa cum se poate vedea cu ușurință acum, Sf. Toma folosește ilegitim în tratatul său pe Alexandru și pe Themistius: citindu-i și citându-i deformat, el spera să îl izoleze pe Averroes de tradiția peripatetică. În ediția sa la *Despre unitatea intelectului*, Bruno Nardi remarcă: „*Dacă Toma ar fi citit cu atenție ceea ce urmează în comentariul lui Themistius, el ar fi remarcat că pentru acesta din urmă intelectul agent este unic pentru toți oamenii, iar fără acest fapt, oamenii nu s-ar putea înțelege și nu ar putea comunica*"[157].

*

Ioan Filopon nu este citat nici de Averroes, nici de Sf. Toma, nici de Siger. El are o teză comună cu Averroes (interpretarea intelectului „pasiv" din finalul cap. 5 din *Despre suflet*, III, ca imaginație), iar Sf. Toma și Siger din Brabant cunosc traducerea lui Moerbeke, încheiată la 17 decembrie 1268[158]. Motivul tăcerii lui Siger ar putea fi, credem, explicat prin faptul că Ioan Filopon a încercat să arate că intelectul individual este nemuritor. Tăcerea Sfântului Toma ar putea fi explicată prin faptul că Filopon încerca să arate această nemurire rupând legătura aristotelică dintre intelecție și imaginația pieritoare. Oricare ar fi fost motivul, atât Sf. Toma cât și Siger au ignorat această lectură neoplatonică a lui Aristotel. Într-adevăr, punctul de despărțire dintre Aristotel și Filopon este, așa cum remarcă Gérard Verbeke, faptul că Filopon crede în intelecția fără imagini. Argumentul: noi sesizăm simultan contrariile, proces realizat fără imagini[159].

Pentru a se pune totuși în acord cu textul lui Aristotel (431a 16-17), comentatorul grec susține că legătura dintre concept și imaginație poate fi înțeleasă ca o concomitență (cum e corpul cu umbra sa), ca un instrument (cum este Ahile cu lancea lui) sau ca un obstacol (așa cum traversăm un râu, dar nu fără pericole), și el alege ultimul sens[160]. De aceea, funcționarea fără sensibilitate și imagini a intelectului (în bunul stil al analogiilor celeste) se produce prin actualizarea de către intelect a corpurilor cerești, substitute ale sensibilității:

'Αναγκαίως προσέθηκε τὸ φθαρτῶν. ἐν γὰρ τοῖς φθαρτοῖς πᾶσαι αἵ προειρημέναι ψυχικαὶ δυνάμεις ὑπάρχουσι, καὶ ἡ τάξις αὐτῶν ἡ εἰρημένη. Τὰ μέντοι θεῖα καὶ ἀθάνατα λογισμόν μὲν ἔχειν δόξει, τῶν δὲ ἄλλων δυνάμεων μηδεμῖαν. Πρὸς γὰρ τήν χρείαν καὶ σωτηρίαν τῶν θνητῶν πᾶσαι ἐκεῖναι γεγόνασι. Λογισμόν δὲ φησι τήν διάνοιαν. Οὐ θαυμάστον δὲ καὶ τὰ θειότερα ζῷα, οἷον τὰ ουρανία, διὰ τὴν ἐπιπλοκήν τὴν τοῦ σώματος χρῆσθαι διάνοια, αναλόγῳ μέντοι τῇ ζώῃ αὐτῶν, οὐχ ὥσπερ ἡ παρ' ἡμίν ἐξ ἀπορίας εἰς εὐπορίαν προϊούσῃ καὶ ἀπὸ ζητήσεως εἰς εὕρεσιν, ἀλλ' ἀζήτητα διὰ τινῶν πρῶτων συναγοῦση τὰ δεύτερα, τοσοῦτον διαφεροῦσης τῆς τοιαύτης διάνοιας τοῦ νοῦ, ὅτι ἐκείνος μέν μῖα ἐπιβολῇ περιλαμβάνει τό γνῶστον, αὕτη δὲ μεταβάσεως τινὸς δεῖται, ἀπραγμόνος μέντοι, καὶ ἀπορία καὶ ζήτησις οὐ προηγήσατο.' (ed. Hayduck, p. 260, r. 14–25)

„Aristotel a considerat cu necesitate acest lucru relativ la cele coruptibile, căci în cazul lor există toate facultățile sufletești enunțate mai sus, iar ordinea lor este cea enunțată. Pe de altă parte, realitățile divine și nemuritoare par să aibă gândire fără celelalte facultăți. Căci aceste facultăți s-au produs în vederea funcționării și conservării ființelor muritoare. El numește gândirea *dianoia*. Nu este de mirare faptul că și viețuitoarele mai divine, de pildă cele cerești, se folosesc de *dianoia*, din pricina legăturii lor cu corpurile. Faptul este analogic vietăților coruptibile, dar nu așa cum în cazul nostru gândirea merge de la ceva nelămurit spre ceva lămurit și de la o cercetare la o descoperire, ci trecând cele necercetate de la <cunoștințele> prime spre cele secunde, în acest fel intelectul (lor) realizează *dianoia*. Căci el cuprinde lucrul cunoscut printr-o învăluire unică, deși această învăluire se supune schimbării, dar fără dificultate și fără a fi precedată de nelămurire și de cercetare".

Dar mai este, în acest caz, acest intelect „*al nostru*"? Filopon păstrează un răspuns afirmativ: după ce analizează trei ipoteze diferite

despre natura intelectului activ[161] (dacă intelectul activ este universal și întemeietor – *conditorem*, dacă, dimpotrivă, el se găsește în suflet împreună cu cel posibil, ori dacă el este doar lumina emanată de la o sursă unică), comentatorul alege un al patrulea răspuns: *„În afara acestora, există cea de-a patra opinie, care este și adevărată, care spune despre intelectul omenesc faptul că el este unul și același cu cel aflat în potență, până când el se desăvârșește și ajunge în act. Din acest motiv cel care este în potență și cel care este în act sunt unul și același ca esență, deși se deosebesc după cum unul este desăvârșit iar celălalt nedesăvârșit“*[162]. Prin urmare, intelectul agent nu este nici o ființă exterioară sufletului, nici ceva existent în sine în suflet. Soluția lui Filopon este simplă: el se află în magistru, în cel care învață pe un altul: *„Și noi suntem de acord cu faptul că intelectul aflat în potență se desăvârșește de la o realitate diferită aflată în act, însă aceasta din urmă nu este întemeietoare, ci intelectul care se află în mod extrinsec în cel care învață pe un altul se deosebește de cel care se desăvârșește prin învățare“*[163]. Este relativ limpede, așa cum notează G. Verbeke[164], că o asemenea interpretare la Aristotel era dificil de folosit pentru a insera ideea unicității persoanei în doctrina aristotelică.

6. *Averroes*

În dialogul său imaginar cu Algazel (*Respingerea respingerii aduse de Algazel filosofiei*, disp. I, 1)[165], Averroes susține că intelectul este unic pentru toți oamenii cu un argument care reamintește dificultățile definiției sufletului. Averroes spune că, dacă intelectul nu ar fi unic, *„ar exista un suflet al sufletului (esset animae anima)“*, ceea ce ar implica o reducere la infinit. De vreme ce sufletul particular (în sens de intelect, ca parte incoruptibilă a lui) al lui Platon sau Socrate ar avea un gen al lui, nimic nu ar împiedica, în această situație, ca și acel gen să pretindă un suflet supraordonat, căci acest lucru ar însemna admiterea diviziunii individualelor altfel decât prin materie. Dificultatea aceasta ne reamintește un alt argument al lui Averroes, din *Comentariul Mare la Despre suflet*, în care aceeași problemă a infinitului reduce la absurd ideea că în cunoașterea a doi oameni inteligibilul ar fi, în sine, diferit: *„Iar dacă am considera că acesta este multiplu, s-ar întâmpla ca lucrul înțeles de mine și cel înțeles de tine să fie unul ca specie și doi ca indivizi, și astfel lucrul înțeles ar conține un alt lucru înțeles, și s-ar*

merge așa la infinit"[166]. Cele două argumente au aceeași structură și revin la formula argumentului „celui de-al treilea om", îndreptat de Aristotel contra teoriei ideilor platonice.

Asemănarea celor două argumente ne conduce la ipoteza că Averroes a decis în privința dificultăților legate de definirea sufletului (și a inteligibilului) ca formă (sensul principal al substanței aristotelice) și act prim, în sensul în care „*prim*" numește principiul existent în măsura în care întemeiază ceva și devine manifest. Averroes certifică această interpretare în cel puțin două pasaje: **a)** în comentariul nr. 18 la *Despre suflet* (III, 430a 14–17)[167], în care Averroes admite că „*în toată natura*" există trei genuri de realitate, anume actul, potența și lucrul produs, iar diferențele dintre ele se realizează și în intelect; **b)** intelectul este manifest doar atunci când gândește, în rest discursul despre pluralitatea lui este neîntemeiat: „*Iar tu trebuie să știi că folosirea și exercițiul sunt cauze ale producerii potenței intelectului agent care se află în noi în vederea abstragerii, iar intelectul material în vederea receptării*"[168].

A gândi sau a nu gândi revine, în acest caz, la alternativa a fi sau a nu fi manifest. Averroes respectă canonul aristotelic al imaginilor care însoțesc în mod necesar gândirea, sunt un simulacru al materiei și preiau funcția acesteia de multiplicare a indivizilor aceleiași specii: „*Acest intelect pe care Aristotel îl numește pasiv* (= imaginația, n.n.) *este cel care deosebește oamenii*"[169]. Prin urmare, acest principiu dezvoltă ideea aristotelică a dublului act al sufletului în mod riguros, astfel încât doar ceea ce este manifest poate fi plural, iar ceea ce este prim și este principiu e unic pentru toți oamenii.

Aceste remarci îl fac pe Averroes să preia terminologia lui Alexandru (intelect material, agent și *in habitu*), dar într-o interpretare fundamental diferită, criticându-l pe comentatorul grec în mai multe rânduri pentru materialismul său[170]. Atât intelectul material cât și cel agent țin de actul prim al sufletului, deși în maniere diferite, iar intelectul *in habitu* și cel *in actu*, fără a fi intelecte diferite, țin de manifestarea plurală a intelectului în lumea sublunară. De aceea, intelectul este de fapt „*unus et multa*"[171]. Putem să recunoaștem aici o reminiscență a lui Plotin, pentru care locul inteligenței este, în ierarhie, intermediar între Unu și multiplu? Posibilitatea este dată mai degrabă de către o paradigmă comună de gândire decât de către o sursă literară. Dar, pentru a face plauzibilă propria schiță, Averroes trebuia să dea: **(a)** o serie de accepții clare ale intelectului ca atare, **(b)** o distincție dintre intelectul

material și cel activ, (**c**) o descriere a intelectului agent, (**d**) o descriere a celui material, (**e**) o respingere a eternității celui *in habitu*, (**f**) o explicație a procesului intelecției (teoria celor două subiecte ale cunoașterii) și (**g**) un răspuns la problema comunicării, deschisă deja de Themistius. Să luăm pe rând aceste teme:

(**a**) Averroes interpretează celebra frază din *Despre suflet*, III, 5, 430a 17 (καὶ οὗτος ὁ νοῦς) în sensul în care καὶ este un adverb[172]. Opțiunea implică faptul că atributele „incoruptibil, etern, impasibil, separat" se referă la ambele intelecte. Alain de Libera face cunoscut faptul că, în această interpretare, Averroes a fost ajutat și de o variantă diferită a textului lui Aristotel, în care apare în plus un adverb de întărire (în textul latin: *et iste intellectus est etiam abstractus*)[173]. Cuvântul *etiam*, în plus în textul latin față de cel grecesc, nu face decât să actualizeze una dintre cele două posibilități gramaticale ale textului aristotelic. Interpretarea lui Averroes face astfel ca atât intelectul activ, cât și cel posibil să țină de actul prim și de principiul sufletului[174].

(**b**) Diferența dintre cele două intelecte ține de acțiunile lor – producere și, respectiv, receptare –, dar ele sunt una *„deoarece intelectul material este desăvârșit prin intelectul agent și gândește intelectul agent*"[175]. Textul poate da naștere unei controverse: oare unitatea celor două intelecte este operațională sau funcțională? Problema se ridică pentru că operațiile lor sunt diverse, dar tot operațiile lor le unifică în cunoaștere. Această situație produce intelectul în act, deoarece la acest fapt intelectul activ contribuie „asemeni luminii", devenind *intelect adoptat* (*intellectus adeptus*)[176]. Trebuie văzut însă, în acest caz, ce statut are intelectul activ și ce statut are cel material.

(**c**) Intelectul activ are pentru Averroes două funcții ontologice, așa cum remarcă H. A. Davidson[177]: el este cauză a *existenței* în lumea sublunară (deci o treaptă în ordinea emanării universului), și este cauză a *cunoașterii* umane. În mod evident el este unul, iar distincția metaforică a lui Themistius între soare și razele lui devine irelevantă. Dar această funcție dublă a intelectului agent reia, paradigmatic, dubla funcție pe care Platon o atribuia universalului[178] cu care începuse istoria acestei paradigme.

(**d**) Intelectul material are un statut special: el este receptor fără a se altera[179], iar acest canon are 3 consecințe: el nu poate fi formă, deoarece conține formele, nu poate fi materie, pentru că ar fi ceva corporal, nu poate fi nici compusul acestora, fiindcă el nu ar mai fi receptiv. Rămâne ca el să nu țină de nici unul din sensurile aristotelice ale

substanței[180], ci să fie al patrulea gen al ființei[181]. El trimite pentru Averroes la doctrina cerului inteligibil (*„virtuțile motrice separate trebuie să fie niște intelecte“*) și garantează implicația filosofici în studiul sufletului (problema cu care începuse tratatul lui Aristotel).

Octave Hamelin a propus, pentru acest gen al ființei, denumirea de „materie inteligibilă“[182]. Denumirea poate fi criticată din trei motive: (1) denumirea conduce la iluzia că intelectul material este unicul subiect al celui agent, ceea ce este fals, pentru că celălalt subiect al cunoașterii este imaginea; (2) intelectul activ este actualizat și de o altă materie, cu un relativ grad de inteligibilitate, anume eterul celest; (3) denumirea creează iluzia că intelectul material (ca orice materie) plurifică în indivizi forma receptată, ceea ce este inexact în cazul lui Averroes, căci intelectul material este nedeterminat.

Dimpotrivă, Averroes spune doar că acest gen de ființă nu este nimic anume (*non est aliquid hoc*)[183]. Trebuie să remarcăm, așa cum a făcut și Sf. Toma relativ la această idee a lui Averroes, faptul că modul în care Averroes vorbește despre al patrulea gen de ființă ni-l reamintește pe Platon, din *Timaios*, care postula existența unui al treilea gen al ființei, real nedeterminat și atotcuprinzător. O diferență persistă: pentru Platon *„al treilea gen“* nu este receptor al inteligibilului[184], fapt care este admis de Aristotel și de Averroes în doctrina intelectului posibil (material). Dar cele două realități fac în mod sigur parte dintr-o familie de idei comună.

Cu toată puritatea absolută a intelectului material, Averroes admite totuși prezența unui număr de inteligibile principale în intelectul material, fapt de care Aristotel nu vorbise: *„principii singulare comune tuturor“*[185]. Inconsecvență sau kantianism *avant la lettre*? Fără îndoială că problema e dificil de soluționat, deoarece o apropiere față de Kant este posibilă cel puțin în doctrina imaginii, sinteză a sensibilului cu inteligibilul, așa cum spune Alain de Libera: *„Asemeni lui Kant, dar cu alte instrumente, Averroes consideră că, dacă o intuiție fără concept este oarbă, un concept fără intuiție este vid. Imaginea este locul în care se decide partajul dintre inteligibil și sensibil“*[186]. Totuși, aceste universalii nu devin categorii *a priori* și nu există o listă a lor în textul lui Averroes.

(e) Intelectul *in habitu* (care este *in actu* când gândește) suportă influența intelectului activ și nu este „altul“ decât cel material. Dimpotrivă, el este cel material care a devenit *„aliquid hoc“*, a intrat în lume ca ocurență particulară a intelectului posibil și a celui activ[187].

Întâlnim acum aspectul cel mai delicat al comentariului lui Averroes: el numește (în traducerea latină a lui Mihail Scotus) legătura dintre om și intelect *coniunctio* sau *copulatio*. Acest lucru lasă impresia unei distanțe dintre intelect și om, care transformă omul din autor în instrument al cunoașterii. Impresia este produsă de întrebarea pe care gândirea creștină i-a pus-o textului lui Averroes: cine gândește, cerul–intelect sau omul? Comentariul lui Averroes la *Despre suflet* nu avea de ce să răspundă unei probleme pe care nu o pusese. În bunul spirit al paradigmei lui Aristotel, a gândi însemna individuarea celui care gândește. Într-un sens, gândește compusul, în alt sens, nimeni, adică acel act prim care întemeiază fără ca el să fie, totuși, ceva anume altfel decât prin actele sale secunde. Averroismul latin parizian, așa cum vom vedea, a acceptat totuși întrebarea formulată mai sus și a optat pentru varianta „nu omul înțelege", ci el este instrumentul înțelegerii.

Pentru Averroes, ocurența particulară a intelectului este muritoare, deoarece ea reprezintă identitatea dintre intelect și inteligibil, atunci când cel dintâi gândește însoțit de o imagine pieritoare. În polemica cu Themistius, Averroes oferă patru argumente ale destructibilității intelectului *in habitu*: **1)** dacă e nemuritor, dispare analogia dintre inteligibil și intelect *versus* lucru sensibil și simț, deoarece intelectul are un produs nemuritor; **2)** urmând aceeași analogie, dacă intelectul *in habitu* este nemuritor, ar trebui ca și speciile sensibile să fie eterne; **3)** sufletul nu concepe în lipsa imaginilor, care ar fi și ele eterne în cazul nemuririi intelectului *in habitu*; **4)** intelectul material corespunde actului prim, pe când cel *in habitu*, când devine în act, este o perfecțiune secundă. Dar omul este coruptibil, de unde rezultă că el este coruptibil după actul lui prim, ceea ce nu e conform eternității intelectului[188]. Faptul că intelectul *in habitu* nu este etern face ca individualitatea și eternitatea sufletului să fie atribute contradictorii.

(f) Aceste remarci îl conduc pe Averroes la expunerea unei teorii a intelecției pe care am expus-o deja mai sus, împreună cu trei argumente *contra* ale Sfântului Toma. Teoria se naște, așa cum o și spune Comentatorul, din dificultățile legate de actualizarea intelectului prin gândire: deși muritor, intelectul *in habitu* are un grad minim de participare la eternitate, deoarece specia umană este eternă[189]. Însă actualizarea inteligibilelor are nevoie de două subiecte, astfel încât unul din ele să garanteze prin unicitatea lui faptul că gândim aceleași lucruri toți și că ne putem înțelege, iar celălalt, prin diversitatea lui, să garanteze faptul că nu suntem obligați să gândim toți *simultan* unul și același lucru.

(g) Acesta este modul prin care Averroes se apără de obiecția: dacă intelectul este unul, de ce gândim atunci diferit? Legătura dintre intelectul unic și om are loc prin actualizarea inteligibilelor prin imagini[190], ceea ce face ca inteligibilul înțeles (*intellectum*) să fie diversificat în fiecare om doar de imagini (am văzut deja că acest argument era analogic celui care respingea multiplicitatea sufletelor, la începutul paragrafului nostru[191]). Unicitatea inteligibilului care face legătura între noi și intelect îl face pe Averroes să readucă în discuție exemplul comunicării dintre magistru și discipol, după Themistius: ultimul poate învăța de la primul dacă actualizează același inteligibil printr-o imagine diferită. Așa cum vom vedea, în replică, Sf. Toma va fi nevoit să nege unicitatea inteligibilului înțeles, pentru a putea nega și unitatea intelectului.

*

La sfârșitul comentariului 20, Averroes face o analiză a propriei sale raportări la Alexandru și Themistius[192]. În privința intelectului agent, el este de acord cu Alexandru, contra lui Themistius (în încercarea acestuia din urmă de a identifica esența sufletului cu intelectul agent). În privința intelectului material, este contra coruptibilității acestuia, admisă de Alexandru, și contra individualității lui, admisă de Themistius. În privința intelectului *in habitu*, el este de acord cu Alexandru parțial[193], dar este contra lui Themistius. Această dispunere de forțe este uimitoare prin condiția ei de posibilitate: cu adevărat aici Aristotel are un loc nu ca o doctrină, ci ca o paradigmă care naște filosofii contrare. După Alexandru, prin Themistius și Ioan Filopon, sub presiunea neoplatonismului, modelul ierarhic al lumii a devenit grila de lectură a teoriei intelecției aristotelice. Această grilă este funcțională în secolul al XIII-lea: în orizontul ei, înăuntrul paradigmei peripatetice, tradiția dominicană a făcut un efort considerabil pentru a întemeia eternitatea și individualitatea simultane ale sufletului. Iar tensiunea acestui efort poate fi o notă dominantă a crizei universitare pariziene.

7. Terminologia traducătorilor la începutul secolului al XIII-lea

Folosind cel mai adesea o metodă de traducere literală a textelor, Gerardus din Cremona și Mihail Scotus (pentru a-i pomeni pe cei mai

importanți), și mult mai târziu Guillaume din Moerbeke, creează în limba latină un aparat terminologic complex al problemei intelectului, moștenit de la comentatorii greci și arabi: *intellectus activus*, sinonim cu *intellectus factivus* (νοῦς ποιητικός), după Themistius, *intellectus in habitu* pentru νοῦς κατ' ἕξιν al lui Alexandru, *intellectus in actu* pentru νοῦς κατ' ἐνέργειαν, sinonim cu νοῦς θεωρετικός (*intellectus theoreticus*, sau *perspectiva potentia* la Moerbeke), *intellectus possibilis* sau *materialis* pentru intelectul care devine toate lucrurile, al lui Aristotel, și *intellectus passibilis* (pentru aristotelicul νοῦς παθητικός), interpretat de Filopon și de Averroes ca imaginație. La acestea se adaugă termenul *intellectum*, care moștenește grecescul νοητόν, care vizează inteligibilul în act. El este, într-un fel, sinonim cu *intelligibilis*, deși vizează starea de realizare a ceea ce este inteligibil în potență.

În cele din urmă, o ambiguitate a termenului arab *'aql*, așa cum notează Louis Massignon[194], face ca el să fie tradus din arabă uneori prin *intellectus*, altcori prin *intelligentia*[195].

8. Textele disponibile în disputa pariziană. Rolul tratatului Liber de causis

Este cunoscut azi, după cercetările părintelui R.A. Gauthier[196], că Averroes a fost tradus cu *Comentariul Mare* la *Despre suflet* între 1225 și 1230, iar influența lui nu este majoră până în 1263, anul în care Albert cel Mare redactează *De unitate intellectus*. Alături de textul lui Averroes, prima jumătate a secolului al XIII-lea a mai avut tratatul *De intellectu et intellecto* al lui Alfarabi și tratatul *De intellectu* al lui Alexandru din Afrodisia, în traducerea lui Gerardus din Cremona. Ultimul text a fost tradus după o variantă greacă coruptă, combinată cu un manuscris arab al traducerii lui Ishaq ben Hunneyin. Aceste surse trebuie completate cu anonimul *Liber de causis*, text capital pentru toate filosofiile secolului al XIII-lea. El a fost atribuit lui Aristotel până după anul 1268, când Sf. Toma recunoaște în acest text o compilație după *Elementatio theologiae* ale lui Proclos, traduse recent în latină de Moerbeke. Marile comentarii grecești (Themistius, Filopon) sunt traduse de G. din Moerbeke abia în 1268, la Viterbo.

Aceste surse puteau oferi, înainte de 1268, foarte puțin din tradiția noeticii post-aristotelice. Faptul poate fi urmărit în primele receptări ale lui Averroes în lumea latină. Cu toate acestea, statutul ontologic al

intelectului în ierarhia lumii putea fi ușor lecturat în tratatul lui Alfarabi și în *Liber de causis*.

În tratatul lui Alfarabi, *De intellectu et intellecto* (*Despre intelect și intellectum*, sau *Despre intelect și obiectul său*), schema intelecției provine din cea clasică: intelectul posibil devine *in habitu* și *in actu* sub acțiunea intelectului activ, iar din acest motiv cel *in actu* trebuie numit și *adeptus*[197]. Alfarabi recurge, însă, la metafora cerului pentru a sublinia gradul ultim de desăvârșire al intelectului: de îndată ce intelectul a ajuns la stadiul de *adeptus*, *„atunci vei ajunge la ceea ce este asemănător stelelor, potrivit analogiei cu dreapta ta statură"*[198]. Fără îndoială, textul a suferit influența lui Alexandru din Afrodisia, dar fără ca Alfarabi să admită amestecul elementelor ca origine a intelectului posibil. Tratatul se înscrie într-o serie de alte tratate având același subiect. El îl avea ca predecesor pe Alkindi și ca succesor pe Avicenna[199]. Aceste tratate au avut o influență minoră asupra averroismului secolului al XIII-lea, ele fiind mai degrabă relevante, în opinia lui É. Gilson, pentru augustinismul avicennizant al aceluiași secol[200].

Mult mai important, *Liber de causis*, pus sub autoritatea lui Aristotel, a avut o influență mai mare. Așa cum observă Pierre Magnard[201], textul suplinește lipsa unei teologii aristotelice. Putem afirma însă, în urma cercetărilor Cristinei d'Ancona Costa[202], că textul se inspiră atât din Proclos cât și din Plotin. Dacă majoritatea tezelor provin din *Elementatio theologiae* ale lui Proclos, un număr de influențe pot fi înregistrate cel puțin în doctrina *„orizontului eternității"*[203] în care există sufletul, ca ecouri din *Plotiniana arabica*. Ne interesează acest text indirect în polemica unității intelectului, mai degrabă ca suport ontologic al unei scheme epistemice. Reținem două teze din *Liber de causis*: una dintre ele vizează statutul de realitate compusă din finit și din infinit, al inteligenței, iar cea de-a doua teză se referă la statutul compus din eternitate și noneternitate, al sufletului (prop. 22: *„Ființa care se află după eternitate și deasupra timpului este sufletul, deoarece el există în orizontul eternității mai prejos <de eternitate> și deasupra timpului"*[204] și prop. 67: *„Inteligența nu există în timp, ci dimpotrivă, ea există împreună cu eternitatea"*[205]). Cel puțin aceste două teze, în ciuda faptului că ele nu fac o referire directă la sufletul uman, ne pot lămuri asupra modului în care era plasat intelectul în viziunea despre lume a filosofilor secolului al XIII-lea: el este un intermediar între lume și Dumnezeu, ceea ce face ca inteligența să fie *„compositum ex finito et infinito"* (prop. 42). Din acest motiv, ea are statutul (plotinian) al intelectului unu și multiplu (prop. 45).

A doua teză care ne interesează privește modul în care inteligența mediază între-adevăr între lume și Dumnezeu; propoziția 91 spune că influența cauzei prime asupra restului are loc *„prin medierea inteligenței – mediante intelligentia"*. Expresia reapare literal în mai multe propoziții din *Liber de causis*[206] și este menționată aproape literal în condamnările lui Tempier de la 1277[207], uneori sub formula analogică *„coeli mediante"*[208]. Corolarul logic al propozițiilor la care facem trimitere este propoziția 189 din același document de la 1277, care se inspiră dintr-o propoziție din *Liber de causis*:

Prop. 189, Tempier, 1277: *Quod cum intelligentia est plena formis, imprimit illas formas in materiam per corpora coelestia tanquam per instrumenta.* – Că, întrucât inteligența este plină de forme, ea imprimă acele forme în materie prin corpurile celeste ca prin niște instrumente.	*Liber de causis*, prop. 92: *Omnis intelligentia plena est formis.* — Orice inteligență este plină de forme.

Dacă inteligența este mediatoare, ce legătură poate avea acest fapt cu inteligența care conține formele? Ne poate fi de ajutor, în acest punct, o observație a Cristinei d'Ancona Costa[209]: *Liber de causis*, spune autoarea, combină ideea aristotelică a identității dintre intelect și inteligibil cu ideea neoplatonică a creației *mediante intelligentia*. Observația ne arată că noetica lui Aristotel a supraviețuit și că paradigma inițiată de ea era relativ compatibilă cu *Liber de causis*.

Dacă remarcile de mai sus sunt acceptabile, atunci putem recunoaște încă o dată, înainte de a analiza felul în care secolul al XIII-lea l-a receptat pe Averroes, că șirul condamnărilor lui Tempier viza o structură paradigmatică foarte coerentă, care dezvoltă probleme aristotelice cu mijloace neoplatonice (în cazul identității dintre intelect și inteligibil inserate în structura ierarhiei lumii) și probleme neoplatonice cu metode aristotelice (în cazul inteligenței intermediare).

9. Receptarea lui Averroes până la 1263

A existat o polemică în privința datei intrării lui Averroes în lumea latină: R. de Vaux[210] susține faptul că este posibil ca Gerardus din

Cremona să fi tradus deja în 1175 parafrazele lui Averroes la *Despre simț și lucrul simțit*, deși R. de Vaux precizează că nu se pot oferi argumente serioase în acest sens. Raționând după dedicația pe care Mihail Scotus i-o face lui Étienne din Provins pe traducerea sa la *Comentariul* lui Averroes la *De coelo* a lui Aristotel, este posibil, pentru de Vaux, ca anul 1230 să fie considerat un prim an de influență a lui Averroes la Paris[211]. Nuanțând această poziție, F. van Steenberghen[212] este de părere că Averroes nu a avut nici o influență înainte de 1225, ci ar fi pentru prima oară citat de Guillaume din Auvergne în *Summa de Universo* și în *De anima*, apoi de Philippe le Chancelier în *Summa de bono*, pentru ca o reală influență să aibă loc după 1250[213]. Z. Kuksewicz (1968) menționează un manuscris datat din 1263, care conține deja majoritatea operelor lui Averroes traduse în latină[214].

O nouă luare de poziție îi aparține părintelui R.A. Gauthier[215], care păstrează ideea unei influențe filosofice a lui Averroes pentru a doua jumătate a secolului, fixează anul 1225 ca *terminus a quo* pentru traducerile din Averroes și propune o serie de trepte ale receptării lui Averroes în lumea latină plecând de la acest an.

Primul document care interesează în această serie, publicat tot de părintele Gauthier[216], e un tratat anonim al unui magistru în arte, scris pe la 1225, *De anima et de potenciis eius*, care îl citează pe Averroes și care dezvoltă o interpretare a definiției clasice date sufletului de Aristotel (*De anima*, 412b 3-5). Anonimul cunoaște doctrina anteriorității actului față de potență, deși o explică printr-o etimologie falsă: *„se spune 'potentia' în sens de 'post essentiam', fiindcă în mod natural acest lucru are loc: ființa există înaintea potenței*"[217]. Autorul expune însă și o teorie a simțurilor interioare, paralele celor exterioare, între care numără imaginația[218]. Deși cunoaște de la Averroes, sau, poate, și de la Alexandru, termenul *intellectus materialis*, el crede că acest intelect corespunde intelectului pasiv aristotelic (*„quem vocat Aristotiles passibilem et corruptibilem*"[219]), pe care Averroes îl identificase cu imaginația. Acest tratat anonim nu conține nimic din ceea ce a devenit ulterior averroismul latin. Al doilea document important, stabilit de D.A. Callus ca fiind de pe la 1250, este un alt anonim, oxonian de această dată, *De potenciis animae*[220]. Textul cunoaște destul de precis teoria celor două subiecte, a lui Averroes, prin distincția pe care o face între forma vizibilă care există în subiect și aceea care există în intermediarul dintre obiect și receptor[221].

Perioada 1229–1250 cunoaşte numeroase citări ale lui Averroes: între 1231–1232, Guillaume din Auvergne îl citează în *De universo*, iar Philippe le Chancelier citează comentariul lui Averroes la Cartea a XI-a a *Metafizicii* în tratatul său *Summa de bono*.[222] Fără a da o listă completă a autorilor care îl citează pe Averroes, remarcăm două aspecte: nici unul dintre aceşti autori nu atribuie teza intelectului unic lui Averroes şi majoritatea lor cunoaşte dificultatea acceptării unui cer–intelect, însă îi atribuie lui Platon această idee.

Pentru prima observaţie, îl avem ca exemplu pe Albert cel Mare: în *Summa de homine*, el crede că intelectul agent este ceva legat de om: *„Urmându-l pe Aristotel şi pe Averroes, ... noi spunem că intelectul agent al omului este legat de sufletul uman*"[223]. La fel, Guillaume din Auvergne, deşi cunoaşte ideea unităţii sufletelor, îl numeşte pe Averroes *„philosophus nobilissimum*".

Pentru a doua observaţie: deja în anul 1228, la 7 iulie, papa Grigorie redactează un document pe care am mai avut ocazia să-l întâlnim[224], în care el vede originea ideii că cerul este divin în Platon. Aceeaşi atribuire o admite şi Albert cel Mare, în *Summa de creaturis*: *„Se cercetează opinia platonicienilor: căci ei au crezut că sufletele au fost multiple asemenea cu stelele, atunci când au descins în corpuri, iar în urma coruperii corpurilor ele au redevenit asemenea stelelor*" [225].

În aceeaşi perioadă însă, atât Guillaume din Auvergne cât şi Albert cel Mare cunosc ideea inteligenţei unice a tuturor oamenilor. Guillaume o atribuie lui Aristotel, Alfarabi şi Avicenna şi nu oferă nici un argument împotriva acestei teze: *„Oricine este inteligent poate respinge teoria acestuia*"[226]. Mai prudent, în *Summa de creaturis* Albert examinează ideea (*„utrum anima sit una vel multae in omnibus animatis*"[227]) şi iniţiază o strategie pe care Sf. Toma din Aquino o preface, în *Despre unitatea intelectului*, în armă filologică contra lui Averroes: argumentele cu care Albert respinge monopsihismul sunt luate de la Aristotel. Este remarcabilă această procedură, de care se va folosi chiar şi Sf. Bonaventura când dispută aceeaşi problemă[228], invocând contra ei argumentele aristotelice. Acest procedeu, credem, poate fi explicat prin faptul că aceşti autori nu aveau conştiinţa unei familii comune de gândire care se lega sub ochii lor şi care fusese iniţiată de câteva propoziţii ale lui Platon, câteva capitole ale lui Aristotel şi *Comentariul Mare* al lui Averroes la *Despre suflet*.

10. Poziția lui Albert cel Mare la 1263

Începând cu momentul în care Albert dispută în fața curții papale de la Anagni ideea că ar exista un unic intelect pentru toți oamenii (rezumată în tratatul lui Albert *Despre unitatea intelectului*)[229], ne aflăm în fața celui mai important episod al noeticii aristotelice în întâlnirea sa cu lumea creștină: putem, în acest caz, să fixăm ca grilă de cercetare întrebarea: cât și-au dat seama autorii care au polemizat cu Averroes și apoi cu averroismul latin că paradigma care susținea că indivizii se multiplică într-o specie doar după materie contrazice ideea creștină a unicității și a irepetabilității persoanei? Întrebarea îi aparține lui Kurt Flash[230], care consideră, din perspectiva acestei întrebări, că intervenția lui Albert cel Mare din 1263 este un eșec al teologiei creștine în fața paradigmei greco-arabe.

În introducerea sa la versiunea franceză a tratatului Sfântului Toma *Despre unitatea intelectului*, Alain de Libera observă un fapt important: dacă Albert se lupta cu o himeră ideologică la 1263, Sf. Toma are, în anul 1270, un adversar clar determinat (Siger din Brabant), ceea ce face ca textul lui Albert din 1263 și, din nefericire, și cel din 1270 (*Despre cincisprezece probleme*) să fie oarecum anacronice[231]. Deja în 1935, D. Salman remarcase o dezorientare a lui Albert în fața surselor problemei unității intelectului[232]. Mai mult, Albert nici nu atribuie explicit și constant lui Averroes această idee, deși nu se poate spune că această paternitate era necunoscută pe la 1260[233].

Ce determină strania poziție a lui Albert? În tratatul său *Despre unitatea intelectului*, ca și în *Despre cincisprezece probleme*, Albert asumă în polemică o cale „a filosofiei", ceea ce face și Sf. Toma în prologul la tratatul lui *Despre unitatea intelectului*, evident interesați într-o recuperare creștină a tradiției filosofice grecești și, pe cât posibil, arabe[234]. Este, însă, interesant ce anume își propune Albert ca scop al tratatului: să demonstreze nemurirea individuală a omului asumând ca punct de plecare paradigma peripatetică: „*Suntem datori să disputăm cu privire la întrebarea dacă ceea ce rămâne dintr-un suflet este același lucru cu ceea ce rămâne din celelalte*"[235]. Ori, aceasta înseamnă că pentru Albert problema nu se pune încă în termenii „*cine gândește*", ci în termenii unei teorii a nemuririi individuale. Albert acceptă tacit în acest tratat analogia dintre suflet și cer, așa cum vom vedea mai jos, fără a înțelege faptul că ea îl conduce spre ideea unității intelectului.

Nu este însă deloc corect să spunem că Albert este un ignorant al tradiției din care face parte: el o cunoaște foarte bine, deși poziția sa din *Despre unitatea intelectului* lasă sentimentul confuziei, deoarece Albert însuși a asumat o poziție contradictorie: el vrea să atace o doctrină născută inerent și nu accidental în peripatetism cu argumente peripatetice.

După expunerea celor 30 de argumente în favoarea unității intelectului și a celor 36 contra ei, Albert își expune propria părere în care apără pluralitatea intelectelor făcând chiar o analogie între cer și intelect! *„Există o natură intelectuală vecină mai degrabă cauzei prime, precum și una vecină mai degrabă naturii. Iar aceea care este mai degrabă vecină cauzei prime mișcă planetele după ordinea acestora"*[236]. Adică, tot așa cum planetele sunt multiple, la fel corpurile multiplică intelectele. Un asemenea argument aducea câștig de cauză mai degrabă legăturii dintre suflet și cer decât teologiei persoanei. În al doilea rând, în încheierea primei serii de 30 de argumente (cele enumerate în favoarea unității intelectului), Albert declară: *„Pe acestea le-am adunat în parte cu mintea mea, în parte din spusele peripateticilor"*[237]. Adică, acolo unde tradiția nu oferea argumente pentru unitatea intelectului, deși ele erau posibile, Albert se gândește să le completeze singur, ceea ce dovedește cât de preocupat era Albert, de fapt, de îmbogățirea și completarea paradigmei din care făcea și el parte. Apoi, lectura și clasificarea acestor argumente este instructivă: ele provin din principiul materiei care diversifică forma[238], din *topos*-ul aristotelic pentru care intelectul era *locus specierum* și *species specierum*[239], din ideea nedeterminării absolute a intelectului posibil[240], din analogia suflet / cer[241], din sensul actului prim aristotelic[242], din ideea unicității inteligibilului[243] și din respingerea infinitului actual[244]. Această listă dovedește faptul că Albert a înțeles temele majore ale paradigmei în care gândea: deși el opune câte un contraargument la toate cele 30 de teze, nici unul dintre aceste contraargumente nu subminează lista principiilor de mai sus.

Este inexact, pe de altă parte, să credem că Albert nu cunoștea textele la care făcea referință: deși în câteva rânduri atribuie ideea unității intelectului imprecis[245], el citează riguros câteva pasaje din *Comentariul* lui Averroes la *Despre suflet*[246]. Contraargumentele 6 și 36 au fost refolosite de Sf. Toma în *Despre unitatea intelectului*, § 109 și, respectiv, § 85[247].

Un caz foarte interesant este argumentul 18 invocat în favoarea unității intelectului. Argumentul, reformulat, revine la o analogie: intelectul care mișcă cerul este unic, iar intelectul uman seamănă cu el. Deci

ar fi și el unic (*„deci, ceea ce se separă din sufletul intelectual de la toți <oamenii> este unul și același lucru*"[248]). În încheierea prezentării acestui argument, Albert sesizează faptul că atinge rădăcina paradigmei în care gândește: *„iar acest argument este unul puternic – et haec ratio est fortis*". Aceste câteva repere sumare ale tratatului lui Albert arată faptul că, deși Albert nu dispunea încă de sursa directă și textuală cu care Sf. Toma a purtat mai târziu propria polemică, Albert nu ignoră paradigma din care provenea teza disputată și știe să o reconstruiască admirabil plecând de la tezele ei primitive. Deși formulează contra-argumentele la ideea unității intelectului, nu neagă niciodată în contra-argumentele sale aceste propoziții primare (analogia suflet / cer, puritatea intelectului posibil, unicitatea inteligibilului etc.).

II. Siger din Brabant în Quaestiones in tertium De anima. Diferențele față de Averroes

Sursele lui Siger țin atât de *Comentariul Mare* al lui Averroes, cât și de tema inteligenței mediatoare din *Liber de causis* și, în mod paradoxal, de modul în care Albert și Sf. Toma, înainte de 1270, prezintă ideea unității intelectului[249]. Probabil în anul universitar 1269–1270, Siger din Brabant comentează la Facultatea de Arte din Paris *Despre suflet*, III, a lui Aristotel. Această primă luare de poziție a lui Siger enunță un număr de teze care par extrase din *Comentariul* lui Averroes: în mod deschis, Siger susține că raportul dintre facultățile sufletului (vegetativul și senzitivul) și intelect este un raport echivoc, ceea ce înseamnă că legătura dintre om și intelect este asemănătoare cu aceea a unui compus, iar această legătură se produce numai atunci când intelectul provine din afară: *„Deoarece intelectul este simplu, atunci când el intră <în corp> chiar în momentul sosirii sale el se unește cu vegetativul și cu senzitivul, și astfel unite ele nu realizează ceva simplu, ci un compus*"[250]. Din acest pasaj se deduce faptul că, pentru Siger, în *Quaestiones in tertium De anima*, definiția sufletului dată de Aristotel trebuie să i se fi părut lui Siger echivocă. Or, sursa acestui pasaj este, pentru Siger, dublă: el susține pe de o parte ideea unității intelectului din *Comentariul* lui Averroes, iar pe de altă parte el reține problematica intermediarității intelectului din *Liber de causis*. Credem că întâlnirea acestor două lecturi, ca o formulă minimală, a produs un nou model al teoriei unității intelectului, diferit întru câtva de modelul lui Averroes.

Quaestio 9 analizează *„dacă intelectul este unic pentru toți oamenii"*, dar un număr de pasaje anterioare în text analizează deja problema genezei intelectului inspirându-se din problema medierii inteligibile din *Liber de causis*; în *Quaestio* 2, Siger spune că intelectul este creat nemediat de cauza primă, *„immediate factum est a Primo"*[251]. Afirmația seamănă cu propoziția 37 din *Liber de causis*: *„prima dintre lucrurile create este ființa - prima rerum creatarum est esse"*, și propoziția 42, în care acest *esse* este compus din finit și din infinit, și propoziția 45, în care ea este numită *intelligentia*. În *Quaestio* 3, Siger susține că momentul acestei creații nu ține nici de timp (*nunc temporis*), nici de eternitate (*nunc aeternitatis*), ci de un timp compus din acestea două. Conținutul acestui enunț seamănă doctrinar cu propoziția 210 din *Liber de causis*.

Siger din Brabant, ed. Bazán, p. 9, r. 20-22: *Dico quod intellectus non fuit factus in nunc temporis, nec in nunc aeternitatis, sed in tempore non continuo, sed composito ex ipsis nunc.* – Eu spun că intelectul nu a fost produs în clipa timpului, nici în clipa eternității, ci într-un timp discontinuu compus din aceste clipe.	*Liber de causis*, prop. 210: *Inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis.* – Între lucrul a cărui substanță și acțiune se află în clipa eternității și lucrul a cărui substanță și acțiune se află în clipa timpului există o mediere, iar substanța ei provine din clipa eternității și acțiunea ei din clipa timpului.

Dacă legătura dintre aceste două texte este admisibilă, înseamnă că intelectul la care face referire Siger este analogic inteligenței mediatoare din *Liber de causis*. Acest fapt aduce cu sine o diferență față de Averroes: dacă pentru Comentator faptul de a gândi însemna faptul că un inteligibil trebuie actualizat printr-o imagine și simultan prin intelectul posibil (ceea ce aducea cu sine o plurificare a gândirii prin exercitarea ei), în cazul lui Siger doar imaginile existente în noi oferă pluralitatea gândurilor[252]. Aparent, nu există o deosebire; într-adevăr, amândoi propuseseră imaginația ca principiu diversificator al gândurilor aceluiași intelect. În realitate, ea există: Averroes spusese că *„legătura inteligibilelor cu noi, ceilalți oameni, se realizează prin*

legătura intențiilor inteligibile cu noi (...), iar acestea sunt intențiile imaginate"[253]. În rândul următor, Averroes explică acest lucru spunând că propoziția „un copil este inteligent" are două sensuri: a) imaginile lui sunt inteligibile în potență; b) intelectul posibil este pus în legătură cu el în potență. Aceste remarci ale lui Averroes arată cum regimul imaginilor, pentru el, nu este doar sensibil, ci și inteligibil, iar cele două subiecte ale cunoașterii se presupun reciproc. Faptul nu trebuie să surprindă, căci el vine în urma descrierii aristotelice a imaginii[254]. Dimpotrivă, pentru Siger, statutul imaginii este pur sensibil: „*Și să nu crezi că intelectul unic este anterior în doi sau trei sau în o mie <de oameni> față de conceptele imaginate, ci mai degrabă este invers*"[255]. Acest lucru simplifică noetica lui Averroes: dacă intelectul nu are nici o contribuție la realizarea reprezentării, înseamnă că omul nu este o ființă rațională, ci doar un loc de manifestare a gândirii, astfel încât nu se poate spune despre acest „loc" că „gândește", căci el este un simplu suport al gândirii.

În acest moment devine inteligibilă fraza lui Aegidius Romanus în care el își evocă anii de studiu: „*Pe vremea când tocmai devenisem bacalaureat, l-am văzut pe un mare magistru care era la Paris: dorind să țină partea Comentatorului, el era de părere că omul nu are înțelegere decât în măsura în care cerul are înțelegere; omul înțelege deoarece motorul cerului înțelege, căci acel intelect separat este cel care deține înțelegerea*"[256].

Averroes dorea, în fond, să explice felul în care gândirea devine manifestă; dimpotrivă, Siger se desparte de ideea unui intelect „*unus et multa*", reținând doar unicitatea lui. Siger afirmă, în aceeași *Quaestio 9*, că nu există nimic în natura intelectului care să îl multiplice[257]. El invocă, în favoarea acestei teze, argumentele clasice ale imaterialității intelectului, analogia cu cerul, plurificarea gândurilor prin imagini. Este plauzibil ca el să cunoască textul din 1263 al lui Albert: Siger expune și respinge argumentul albertian al intelectului multiplicat după numărul planetelor[258]. Din aceste motive, unitatea dintre om și intelect este operativă, pentru magistrul din Brabant, fără ca ea să fie prin aceasta și substanțială. Afirmațiile lui Siger nu depășesc, totuși, acest prag al concluziilor implicite.

Textul care dezvoltă unitatea intelectului cu maximă claritate este celebrul manuscris *Merton College*, 275, editat în 1971 de F. van Steenberghen, M. Giele și B. Bazán[259], compus după 1270, care preia teza lui Siger despre unitatea operativă om–intelect (*ut motor*)[260] și

spune deschis: „*Tu spui: eu resimt și percep faptul că eu înțeleg. Eu spun că acest lucru este fals: dimpotrivă, intelectul este unit cu tine în mod natural, ca un motor și ca un ordonator al corpului tău (...) ba chiar intelectul agent se folosește de corpul tău ca de un obiect, comunicând cu acest compus așa cum am zis*"[261].

Pot fi formulate trei diferențe între Siger și Averroes: **a)** Siger concepe un statut pur sensibil al imaginilor, (Aristotel și) Averroes implică și un statut inteligibil al lor; **b)** unitatea dintre intelect și om este, la Siger, pur operativă, pe când la Averroes intelectul este *unus et multa* chiar prin faptul că gândește; **c)** Averroes vedea în intelectul posibil un receptacol al realității care conține niște idei primare și de maximă generalitate[262], pe când Siger respinge decis această idee[263]. Dimpotrivă, pentru a gândi, intelectul are nevoie de corporalitate (*eget corpore*)[264].

Așa cum se va vedea din analiza altor două texte ale lui Siger[265], autorul era extrem de preocupat, ca și Boetius din Dacia[266], de stabilirea unui discurs propriu filosofici și de formularea unui ideal intelectual precis. Teoria lui Siger era coerentă cu ideea fericirii intelectuale dobândite prin unirea cu intelectul agent[267].

La acest tratat răspunde direct textul Sfântului Toma, scris în același an în care Albert cel Mare a redactat răspunsul său la cele cincisprezece întrebări puse de Aegidius din Lessen. După 1270, sub presiunea răspunsului Sfântului Toma, Siger își reformulează poziția în *De anima intellectiva*, cap. 7 și în *Commentarium super Librum de causis*, cap. 27. Este însă foarte posibil, așa cum sugerează R. Imbach[268], ca schimbările de formulare ale lui Siger să provină și din respectarea statutului universitar de la 1272, care interzicea magiștrilor în arte să prezinte teze contrare credinței. Oricare ar fi însă adevărul istoric, este sigur faptul că între 1270 și 1272 a avut loc un real dialog filosofic între Sf. Toma și Siger. Să analizăm însă, mai întâi, poziția din 1270 a lui Albert cel Mare.

12. Albert cel Mare și Despre cincisprezece probleme, cap. 1

Diferența de stil, surse și soluție a lui Albert cel Mare, în noul său tratat, față de *Despre unitatea intelectului* a Sfântului Toma a condus la o polemică în privința datării tratatului lui Albert. În 1911, Pierre Mandonnet[269] era de părere că textul ar trebui datat în preajma Paștilor anului 1270, având în vedere faptul că tezele sunt reluate în cenzura de la

1 decembrie a aceluiași an. Într-un articol din 1947, F. van Steenberghen[270] este de părere că ar trebui să datăm acest tratat mai târziu, având în vedere raportarea anacronică la evenimente și textele obscure pe care le citează Albert[271]. În 1966, Steenberghen propune anul 1276 ca *terminus ad quem* al redactării textului, având în vedere faptul că ultimele două capitole ale tratatului privesc teze care nu sunt cuprinse în cenzura de la 1270. În plus, Steenberghen crede că textul lui Albert nu a avut o mare influență în epocă, iar Albert ar fi fost senil în momentul scrierii: „*De quindecim problematibus pare a fi opera unui bătrân uzat de muncă și depășit de evenimente*“[272]. În 1975, editorul textului, părintele B. Geyer, stabilește anul 1270 ca dată de compoziție. Credem că editorul are dreptate: de fapt, textul lui Albert este un răspuns al unui dominican cu autoritate la întrebările unuia mai tânăr, în privința unor teze disputabile și care încă nu fuseseră cenzurate. Așa cum a observat recent Luca Bianchi, textul ține de un *gen literar* al „cenzurii interpersonale“ din care secolul al XIII-lea oferă mai multe exemple[273].

Departe de a fi opera unui senil, textul lui Albert este scris într-o formă sintactică laborioasă, într-o latină mult mai literară decât tratatul Sfântului Toma. Este limpede faptul că cele două tratate sunt deosebite: Sf. Toma scrie la Paris, se adresează unui auditoriu clar determinat și comentează direct *Despre suflet* al lui Aristotel. Albert scrie la Köln, are un ton mult mai general, întâlnește un adversar indeterminat și pe un teren neclar. Dar tocmai acest caracter „vag“ poate fi extrem de prețios în ochii istoricului unei paradigme filosofice: ceea ce este greu de atribuit direct unui autor sau altuia, dar pare a-i determina pe toți în măsuri foarte diferite, sunt chiar presupozițiile paradigmei. În cazul de față, acest conținut era dat de extinderea, la nivelul intelectului, de la nivelul întregii naturi, a distincției dintre act și potență, de analogia dintre suflet și cer, de ordonarea facultăților sufletului și de unitatea unei definiții posibile a sufletului. Ori, acestea sunt tezele de lucru ale lui Albert. Imprecizia determinării adversarilor lui Albert poate fi valoroasă în măsura în care ea atinge presupozițiile paradigmei. Să recapitulăm respingerea tezei unității intelectului din primul capitol al tratatului.

Albert evocă mai întâi tradiția peripatetică, începând cu Anaxagoras (lecturat prin Aristotel): ideea că intelectul trebuie să fie pur receptiv ar putea implica unitatea lui. Acest lucru este analogic „transparenței“ unice care se actualizează în moduri diferite. Pledoaria pentru impasibilitatea și imaterialitatea intelectului îl face pe Albert să

reia o idee din tratatul său *Despre unitatea intelectului*, în care afirmase deja că sufletul este *„imago mundi“*[274], spunând, de această dată, că el este un *„receptacol al tuturor lucrurilor“*[275]. Pasajul este important fiindcă el sesizează implicit că proiectul paradigmatic includea tema celui de-al treilea gen platonic și al celui de-al patrulea gen de ființă al lui Averroes. Tema este combinată în rândul imediat următor al capitolului cu faptul că inteligența are o origine celestă (cea de-a zecea sferă), *topos* al intelectului agent. Multiplicarea în indivizi și pluralitatea funcțiilor acestui suflet nu vin de la materie, ci (principiu nou față de ideea aristotelică a materiei care individuează numeric) de la sufletul-principiu și formă. Acest șir de observații este încadrat de Albert într-o schemă plotiniană a inteligențelor care devin tot mai plurale pe măsură ce coboară în materie.

Concluzia lui Albert, surprinzătoare, este că inteligența tinde spre pluralitate, pe când natura repetă stereotip ceea ce nu știe să creeze: orice rândunică își face cuibul la fel, doar omul deține acte irepetabile Ni se pare cu adevărat captivant felul în care Albert încearcă, plecând de la o paradigmă aristotelică combinată cu ierarhia neoplatonică, să deducă o filosofie a persoanei. Este meritul lui Albert de a fi sesizat propria situare în cadrul paradigmei și de a fi înțeles la ce concluzie ar fi fost de dorit să îl conducă paradigma asumată. Totuși, nicăieri în textul său, analiza logică nu impune faptul că sufletul trebuie să fie simultan individual și etern. Albert propune doar faptul că manifestarea inteligenței este plurală. Dar este ea unică atunci când nu este manifestă? Textul nu ridică această problemă. Dimpotrivă, Albert calcă pe un teren dificil în finalul capitolului, citându-l pe Avencebrol[276]. Se știe faptul că *Izvorul vieții* (*Fons vitae*) stătea la originea dezbaterii în problema materialității angelice, respinsă de Sf. Toma, dar acceptată de Sf. Bonaventura[277]: dacă inteligența are o materie proprie, ea are și un principiu de multiplicare, deci intelectul este multiplu. Acceptarea acestei teze ar fi însemnat însă o abatere de la însăși critica pe care Aristotel o adresa platonismului, anume aceea de a fi permis ca inteligibilul să se actualizeze singur și în lumea fenomenală[278]. În capitolul VII al tratatului, totuși, Albert oferă un număr de argumente ale unicității formei substanțiale a omului. Reamintind dispunerea aristotelică a facultăților sufletului asemenea figurilor geometrice (*De anima*, 414b 31), Albert arată cum facultatea superioară le include și le definește pe celelalte: *„există o deosebire de specie între carnea omului și carnea celorlalte animale“*[279].

Poziția lui Albert este într-adevăr anacronică față de evenimentele din 1270, dar bine ancorată în paradigma disponibilă autorilor care polemizau în preajma acestui an: Albert operează cu analogia suflet / cer, cu principiul multiplicării prin materie, cu ideea purei posibilități a intelectului, sperând ca de aici să provină, eventual, argumentul așteptat. Acesta credem că este importantul aspect comun între Sf. Toma și Albert: amândoi sunt angajați într-un proiect în care paradigma noeticii aristotelice, mai mult sau mai puțin eliberată de neoplatonism, era constrânsă să producă un argument al nemuririi sufletului individual. Ajunși în acest punct, rămâne să cercetăm poziția Sfântului Toma, pentru a ne întreba în final dacă proiectul celor doi dominicani care asumau paradigma aristotelică era într-adevăr realizabil.

13. Argumentele Sfântului Toma din Aquino

Sf. Toma a făcut tot ceea ce literar era posibil ca să îl izoleze pe Averroes de tradiția peripatetică: schimbând discuția de pe terenul metafizicii pe cel al experienței psihologice (după observația lui Steenberghen[280]), declarându-l pe Averroes *„denigrator al peripatetismului"*, citând însă el însuși tendențios pe Themistius și pe Alexandru, Sf. Toma spera să demonstreze incoerența logică a tezelor lui Averroes și, implicit, a celor ale lui Siger. Trebuie remarcat faptul că Sf. Toma nu enunță nici una dintre diferențele celor doi autori.

Înainte de 1270, Sf. Toma formulase o serie de amendamente la adresa ideii unității intelectului. Multe dintre ele au fost refolosite în *Despre unitatea intelectului*. Fără a fi în intenția noastră directă o analiză completă a evoluției Sfântului Toma, vom încerca o prezentare a celor mai importante argumente din *Despre unitatea intelectului*, indicând pasaje corespondente din texte tomiste anterioare sau din textele cu care el polemizează. Sf. Toma organizează o impresionantă desfășurare de forțe argumentative în tratat, în care regăsim teme prevăzute deja de Averroes, teme albertiene, poziții tomiste noi și vechi. E. Wéber[281] a văzut în noua poziție tomistă un dialog real cu Siger în care fiecare își regândește pozițiile în funcție de reacțiile adversarului. Deși Bernardo Bazán[282] a negat o eventuală modificare a pozițiilor tomiste în timpul polemicii cu Siger, cel puțin un fapt este sigur: textul se adresează capitolului 9 din *Quaestiones in tertium De anima* a lui Siger din Brabant. Din acest motiv, în textul tomist nu există nimic din „vagul" tratatului lui

Albert, cu toate că și pentru Sf. Toma, așa cum vom vedea, cele mai importante teze ale paradigmei aristotelice sunt valabile. Prezentând argumentele de mai jos, vom formula permanent două întrebări: a) este infirmată o teză a lui Siger, în fiecare caz?; b) este infirmat implicit și Averroes?

1. Aporia aristotelică[283]. Sf. Toma sesizează cu precizie dificultatea moștenită de la Aristotel: de ce este sufletul actul prim al corpului organic, deși intelecția incorporală e o facultate a sufletului? De la această aporie plecaseră Alexandru, construindu-și modelul intelectului material, Themistius, care a izolat intelectul agent în transcendență, și Averroes, cu ideea unității intelectului. Sfântul Toma, odată întors la sursele paradigmei prin formularea acestei întrebări, are o altă soluție. El nu este dispus să recunoască echivocitatea definiției Filosofului: *„se cuvine apreciată îngrijirea și ordinea uimitoare a scrierii lui Aristotel"*[284]. Dimpotrivă, Sf. Toma începe fixând sensul unui termen problematic: *„separat* – χωριστός"[285] nu semnifică distincția față de corp, ci lipsa unui organ corporal[286]. Acest lucru implică faptul că sensul expresiei „ϑύραϑεν – *de foris*" din *Despre generarea animalelor*, 736b 27 sqq., care desemnează proveniența intelectului, nu este sinonim cu *„separat"*. Cu toate acestea, intelectul nu este în corp (*non est virtus in corpore*)[287]. Concluzia tomistă pare să fie, în § 26, că intelectul este definit de sufletul ca act al corpului material, deși el este incorporal. O analogie folosită deja de Albert[288] îi stă la dispoziție: facultățile sufletului se află una în cealaltă asemenea figurilor geometrice: înseamnă că figura care le include pe celelalte definește întregul. Concluzia: intelectul este *formă a corpului*, deci el este plural[289]. Așa cum sugerează E. Wéber[290], analogia figurilor geometrice este corespondentă, pentru Sf. Toma, principiului ierarhiei în care forma imperfectă este cuprinsă în gradul ei superior, în *Comentariul la Liber de causis*[291]. Urmează că intelectul este principal în om și se folosește de organele lui[292]. Paradoxal, Sf. Toma își motivează această pledoarie afirmând legătura sufletului cu cerul, ca *„principiu mai înalt"* de unde provine intelectul (așa cum se petrece, pentru Sf. Toma, și cu magnetul sau cu matostatul)[293]. Exemplul este straniu, fiindcă el provine din paradigma care îl condusese pe Averroes la acceptarea unității intelectului. A acceptat tacit și Sf. Toma aceeași paradigmă? Un răspuns este posibil după ce parcurgem argumentele tratatului.

2. Teoria celor două subiecte ale cunoașterii[294]. Am avut deja ocazia să studiem felul în care Averroes expune și Sf. Toma respinge această teorie. Sf. Toma dorește să arate faptul că ea nu este funcțională,

deoarece în cazul ei nu omul înțelege, ci el mai degrabă este înțeles, asemeni peretelui pe care este văzută culoarea. Din cele trei argumente oferite, cel dintâi (§ 64) spune că, în cazul admiterii acestei teorii, omul nu ar avea intelect decât atunci când el gândește. Or, această afirmație nu e străină de Averroes[295], ceea ce înseamnă că observația nu surprinde o incoerență, ci o diferență de opinie. Al doilea argument (§ 65) și al treilea (§ 66) conțin un fond comun: admiterea teoriei lui Averroes ar face ca omul să nu gândească, ci să fie un suport al gândirii, iar schema analogiei înțelegere / vedere ar pune pe același plan peretele văzut cu omul gânditor. Opinia noastră este că această critică îl atinge pe Siger fără să-l atingă și pe Averroes. Să reluăm analogia în formula lui Averroes: *„Dar cuprinderea cu ajutorul simțurilor se realizează prin două subiecte: unul dintre ele este acela prin care simțirea se dovedește adevărată, iar acesta este lucrul simțit în afara sufletului. Un altul este acel subiect prin care ceea ce este simțit reprezintă forma existentă și ea reprezintă actul prim al simțitorului. Este necesar astfel ca cele înțelese în act să dispună de două subiecte: unul dintre acestea este cel prin care se adeveresc formele, iar acestea reprezintă imaginile adevărate“*[296]. Aceasta înseamnă că peretele pe care vedem culoarea este analogic facultății care produce imaginea. Ori, am văzut că și pentru Aristotel și pentru Averroes ea era o sinteză a intelectului cu simțurile, pe când la Siger ea este un produs pur sensibil. Rezultă că suportul acestei imagini, care este omul, este definit de Averroes ca unitate a intelectului cu simțurile, pe când la Siger el este o unitate senzitivă. De aceea, critica tomistă îl vizează pe Siger, dar nu și pe Averroes.

3. Aporia unității „ut motor“[297]. Siger propusese[298] o uniune între intelect și corp analogică celei dintre mișcător și lucrul mișcat. Replica Sfântului Toma este similară: dacă admitem această teorie, omul singular nu poate fi definit, căci el nu are un gen unic, nu are o acțiune proprie și el este gândit în loc să gândească. Apoi, § 70 aduce un argument frapant pentru încercarea Sfântului Toma de a se desprinde de Averroes: dacă admitem teza lui Siger, nu mai există o analogie corectă între suflet și cer! *„Și dacă tu vei spune că în același fel cerul înțelege prin motorul său, această exprimare reprezintă o asumare a ceva și mai dificil. Căci prin intelectul uman noi trebuie să ajungem la cunoașterea intelectelor superioare, și nu invers“*. Aceasta înseamnă că omul trebuie să ajungă la cunoașterea cerului (inteligența separată) prin intelectul său propriu, tot așa cum cerul trebuie să ajungă la cauza mișcării sale prin propria sa inteligență. Cu alte cuvinte, ambele cazuri trebuie

să realizeze un act al inteligenței prin sine și nu prin ceva superior lor, fiindcă atunci actul le-ar fi exterior (§ 71–73). Situația se repetă: Sf. Toma arată incoerența lui Siger fără a-l atinge pe Averroes, pentru care intelectul era unic ca principiu și act prim, dar plural în manifestare (*unus et multa*)[299], ceea ce Siger nu a precizat niciodată.

4. Argumentul „ierarhiei"[300]. Cunoaștem acest argument deja de la Albert cel Mare[301]: o ființă nu se realizează pe sine prin ceva inferior ei. Argumentul este analogic celui formulat mai sus: dacă intelectul este separat de om și gândește ca atare, atunci el se realizează pe sine folosindu-se de ceva inferior lui. Schema se adresează în mod evident celor care susțin raportul de unitate *„ut motor"*, așa cum am văzut că se petrecea în cazul manuscrisului anonim (*Merton College*, 275) citat mai sus.

5. Argumentul înțelegerii simultane[302]. Argumentul este intim legat de aporia eternității intelectului (aici: aporia nr. 7) și de aporia lucrului înțeles (aici: aporia nr. 8) și poate fi formulat astfel: dacă intelectul este unic și un om gândește ceva, toți oamenii vor gândi același lucru. Averroes enunță dificultatea și o ocolește: *„căci, dacă lucrul cunoscut de mine și de tine ar fi unul în toate sensurile, ar trebui ca, atunci când eu cunosc un anumit inteligibil, să îl cunoști și tu la rândul tău"*[303]. Siger cunoaște problema și, după ce o prezintă, îi răspunde: *„se cuvine răspuns la acest argument că intelectul nu este motor decât în urma aprehensiunii conceptelor imaginate și nu potrivit substanței proprii"*[304]. Înțelegerea nu este simultană, deoarece imaginile diversifică. În schimb, Sf. Toma este de părere că *„diversitatea imaginilor nu produce intelecte diverse"*[305]. Cu această afirmație, Sf. Toma face pasul spre o construcție originală în cadrul paradigmei: dacă materia nu este un principiu suficient de diversificare în cadrul speciei, cine ar putea fi acest principiu?

6. Aporia diviziunii într-o specie[306]. Este adus în discuție în acest caz al patrulea sens al Unului aristotelic: ca număr, un lucru este un individual într-o specie prin multiplicarea indivizilor prin materie. Sf. Toma contestă acest principiu: *„nu este adevărat că fiecare număr este cauzat de materie"*. Sf. Toma este aici departe de definiția aristotelică: el se află în situația de a produce un model propriu de explicație a multiplicării individualelor în specie. Părintele Wéber[307] atrage atenția asupra unui articol din *Summa Theologica* în care sunt deosebite esența și facultățile sufletului: *„rămâne așadar ca esența sufletului să fie diferită de potențele sale"*[308]. Ideea este absentă în *Comentariul la Cartea Sentințelor a lui Petru Lombardul*, dar este coerentă cu ideea tomistă a

existenței unui singur înger în fiecare specie angelică[309]. Dar cum este cu putință un asemenea model? Sf. Bonaventura se lovise de aceeași problemă[310] și făcuse apel la Avencebrol pentru a o rezolva: în *Fons vitae*, Avencebrol admite existența unei materii a îngerilor. La sfârșitul capitolului 1 din *Despre cincisprezece probleme*, Albert văzuse posibilitatea aceleiași soluții, deși ideea admiterii unei materii angelice păruse deja suspectă lui Philippe le Chancelier[311]. În acest mediu polemic, Sf. Toma începe să creadă în tot mai mare măsură în multiplicarea îngerilor și a sufletelor numai prin formă. Un pasaj din *De potentia*, q. III, a. 10 este edificator în acest sens: acest text propune o formulă echivocă a multiplicării în specie care implică omnipotența divină: sufletele pot avea diferență formală dacă sunt în specii diferite; dacă sunt în aceeași specie, diviziunea lor are loc prin materie, dar cauza eficientă a acestei distincții este omnipotența divină[312]. Având în vedere această diviziune atât de problematică, Sf. Toma propune în *Contra gentiles*, II, 75, o soluție de compromis: *„mărturisim faptul că intelectul este unul ca specie în diverși oameni, dar plural în sens numeric"*[313]. Afirmația se lovește de amendament al lui Averroes (*Destructio destructionum*, I, 1): dacă intelectul este unic ca specie dar plural ca număr, vom avea două acte ale aceleiași realități, *„și ar exista atunci un suflet al sufletului"*[314]. Ieșirea din dilemă a Sfântului Toma este redată în răspunsul său la întrebarea „Ce este omul?", din *De unitate* ..., § 76–78: reamintind doctrina aristotelică a participării egale a materiei și a formei la universalitate[315], Sf. Toma spune că, deși omul este în principal intelect[316], el este totuși acest compus real, viu și prezent în lume. De nu ar fi astfel, am putea să ne părăsim corpul atunci când dorim și să revenim în el după dorință (§ 78). Soluția este importantă deoarece arată faptul că separarea intelectului de corp într-un transcendent absolut e contradictorie și dacă definim omul prin corp, și dacă îl definim doar prin intelect. Cu toate acestea, obiecțiile nu îl privesc pe Averroes, ci pe Siger, singurul care definise omul ca suflet senzitiv.

7. *Aporia eternității intelectului*[317]. Fără a fi direct un contraargument la adresa lui Averroes, § 94 realizează o structură paradoxală: dacă intelectul a fost deja actualizat prin înțelegere, nu mai putem să îl actualizăm noi la rândul nostru (I), iar dacă intelectul posibil reprezintă o nedeterminare absolută, nu avem ce să actualizăm (II). Problema depășește evident granița polemicii cu Siger și redescoperă paradoxul din *Menon* (80e–81a). Problema există dacă autorul cunoașterii este intelectul separat și dacă el nu se individuează prin cunoaștere.

Dar individualizarea lui în cunoaştere era condiţionată, la Averroes, de imaginile pieritoare. Aceasta înseamnă că moartea reprezintă uitarea întregii experienţe lumeşti[318]. În ceea ce priveşte mecanismul învăţării, aporia nu mai priveşte tema eternităţii intelectului, ci pe aceea a naturii inteligibilului înţeles. Acesta este, credem, punctul cel mai delicat al dialogului (de această dată direct) dintre Sf. Toma şi Averroes.

8. Aporia „lucrului înţeles – intellectum"[319]. Pentru a respinge pluralitatea intelectelor, Averroes consideră că ceea ce a fost gândit nu poate fi numeric plural de la un om la altul şi unic în specie decât cu riscul unei reducţii la infinit. Am observat deja că acest argument este paralel celui care, pentru Averroes, nu îngăduia multiplicarea sufletului în specie (aporia nr. 6). Averroes oferă, ca exemplu al cazului înţelegerii, raportul dintre magistru şi discipol: ei concep prin imagini diferite acelaşi „lucru înţeles" (*scitum* în traducerea lui Scotus a textului lui Averroes, *intellectum* în replica tomistă). Asupra aceleiaşi probleme, cu acelaşi exemplu, atrăsese atenţia şi Themistius, iar ideea lui Averroes a fost analizată deja de Albert în *Despre unitatea intelectului*[320] şi condamnată de episcopul Tempier în 1277, propoziţia 117. Reacţia Sfântului Toma are loc în prelungirea celei în care el încerca să susţină pluralitatea sufletelor prin formă. Primul „act" al replicii are loc în *Contra gentiles*, II, 75, *ad resp.* 2, după ce atinsese deja problema în *Despre fiinţă şi esenţă*, III[321]. Aici Sf. Toma propune o distincţie (clasică după Boetius) între ceea ce este înţeles (*quod intelligitur*) şi acel ceva prin care ceva este înţeles (*quo intelligitur*). Cel dintâi este lucrul înţeles, cel de-al doilea este specia inteligibilă care, pentru Sf. Toma, este diferită de la un om la altul. La fel, specia sensibilă din ochi trebuie să fie multiplă, altminteri ar exista un singur văzător[322], sau, pentru a urma un exemplu comun din cele două pasaje citate[323], dacă specia nu ar fi multiplă, nu am putea gândi individuale unice în specia lor, de pildă soarele şi luna. (Exemplul Sfântului Toma ascunde de fapt o problemă angelologică, fiindcă şi îngerii sunt unici în specia lor). De fapt, exemplul dat nu este valabil dacă admitem că soarele şi luna au o materie, dar în cazul unei fiinţe imateriale, el devine clar: dacă ceea ce gândim (*quod*) este identic cu cel prin care gândim (*quo*), atunci îngerul nu este o persoană în specia lui, ci el este doar specia lui. Dar de ce, în cazul lucrurilor materiale, trebuie aplicată această distincţie? Ea este reformulată aproape în aceiaşi termeni în *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, art. 9 şi *De unitate*..., § 106–113. În aceste pasaje, Sf. Toma susţine că neacceptarea tezei lui conduce la platonism,

deoarece cunoașterea nu ar mai avea nevoie de lucruri sensibile. Reformulând întrebarea noastră: ce rol mai are imaginea, dată fiind distincția dintre *quo* și *quod* la nivelul înțelegerii[324]? Evident, consecințele celor două teorii (Averroes *versus* Sf. Toma) sunt diferite: pentru Averroes, maestrul imprimă discipolului o specie inteligibilă, pentru Sf. Toma, discipolul înțelege printr-o capacitate naturală, expresie a speciilor inteligibile (*quo intelligitur*) existente în el. Distincția tomistă este operantă dacă există mai multe intelecte, formula lui Averroes este operantă dacă același intelect se plurifică prin gândire. Să fie atunci ambele sisteme coerente, deși incompatibile? Mai mult, Sf. Toma spune că, dacă nu acceptăm distincția *quo / quod* la nivelul inteligibilului, transformăm intelectul în Dumnezeu, prin simplitatea care i-ar reveni în acest caz intelectului[325]. Observația este clarificatoare: dacă ființa supremă este simplă, ceea ce îi este subordonat nu poate fi la fel de simplu, deci urmează o distincție care, încă din *Despre ființă și esență*, este cea dintre *quo / quod* la nivelul ființelor individuale spirituale și materiale create. Aceasta înseamnă că pentru Sf. Toma, în ierarhia lumii, activitatea de intelecție cu sau fără imagini multiplică intelectele. Dimpotrivă, imaginea despre lume a lui Averroes nu avea nevoie de această distincție; intelectul care era al patrulea gen de ființă nu era identic motorului prim pentru că activitatea lui conținea compoziția dintre act și potență. Paralelismul celor două teorii face, probabil, ca ele să nu se atingă.

Presupoziția noastră pare întărită de analiza pe care părintele Wéber a făcut-o noțiunii de *species intelligibilis – quo intelligitur*. Autorul susține că este vorba despre o sursă extra-aristotelică a acestei idei, și anume teoria areopagitică a iluminării cunoașterii de către Dumnezeu[326]. În *Contra gentiles*, II, 53, forma inteligibilă este doar o *intentio rei intellectae* produsă prin iluminarea divină a intelectului[327]. Trebuie să remarcăm faptul că, dacă această iluminare este suficientă pentru cunoaștere, ea poate asigura intelecția și după moarte. Teoria este coerentă, dar nu corespunde scopului tratatului *Despre unitatea intelectului*, anume acela de a arăta că *în opinia lui Aristotel* intelectul este individual și nemuritor.

9. Argumentul nemuririi sufletului[328]. În § 31 din *Despre unitatea intelectului*, Sf. Toma citează un pasaj din Aristotel, *Metafizica*, XI, în care Filosoful spunea că unele forme sunt nemuritoare, ca de pildă intelectul. Totuși, Aristotel nu spune în acest pasaj dacă nemurirea intelectului privește și individualitatea lui. În schimb, o spune într-un pasaj

Avicenna, sursa reală a argumentului Sfântului Toma: *„Individualitatea sufletelor este ceva a cărui ființă are început, și nu este adevărat faptul că ar fi existat dintotdeauna. El are un început numai o dată cu corpul"*[329]. Iar Sf. Toma, în *Despre ființă și esență*, V, reia acest argument: *„nu este totuși necesar ca, de îndată ce corpul a fost substras, să piară și individuația"*[330]. În *Despre unitatea intelectului*, § 34, argumentul reapare: *„Aceasta înseamnă așadar că <Aristotel> susține că nimic nu interzice ca sufletul, cât privește partea sa intelectivă, să rămână după <distrugerea corpului> și totuși să nu existe înaintea acestuia"*. Dificultatea pe care ar avea-o de întâmpinat această poziție este neconcordanța cu textul aristotelic, pentru care răspunsul la întrebarea „cine gândește?" era dublu (într-un fel, incluzând intelectul, în alt fel, privind compusul din formă și din materie). Or, Sf. Toma este conștient de acest risc și spune (*De unitate*, § 39) că pasajul în care Aristotel discută acest aspect (408b 26 sqq.) enunță o ipoteză și nu o susținere fermă a lui Aristotel. Această interpretare arată că Sf. Toma, departe de a-și urma propunerea proprie (*i.e.* recuperarea sensului originar al textului lui Aristotel), nu face decât să actualizeze una dintre posibilitățile particulare ale paradigmei aristotelice, combinată cu surse neoplatonice și arabe.

10. Argumentul numărului inteligențelor separate[331]. Fidel schemei aristotelice din *Metafizica*, XI, în care substanța inteligibilă separată actualizează cerul planetelor și, în plus, în care numărul substanțelor separate este egal cu cel al planetelor[332], Siger consideră că sufletele individuale sunt inutile după moarte în univers, deoarece ele nu actualizează nici un subiect: *„De asemenea, să presupunem că intelectul la un moment dat se separă. Atunci când va fi separat, el va rămâne fără rost, dar o anumită operație se separă împreună cu el. Dar, dacă corpul s-ar desăvârși prin propria substanță, el nu ar avea nici o operație proprie. Din acest motiv el nu își însușește nimic și deci intelectul ar deveni, după moarte, inutil, ceea ce este fals"*[333]. Intervenția lui Siger îl determină pe Sf. Toma să părăsească analogia suflet / cer: el spune că substanța spirituală nu actualizează doar mișcarea stelelor, ci și binele din lumea sublunară. Dar aceasta nu înseamnă oare că se realizează un număr infinit de suflete în act? Trebuie remarcat că argumentul fusese deja discutat de Algazel în dialogul său filosofic cu Averroes și a fost reluat de Sf. Bonaventura în contextul problemei eternității lumii[334]. Faptul dovedește legătura celor două teze prin discuția comună asupra naturii lumii celeste inteligibile. Sf. Toma

contraargumentează, spunând că între suflete nu există un raport de succesiune, deci ele nu formează un șir infinit în act. Dar atunci care este individualitatea lor? Discursul tomist face apel în acest moment la un subterfugiu, susținând că acea parte a *Metafizicii* care tratează despre substanțele separate nu a fost tradusă în limba latină. În § 42 din *Despre unitatea intelectului*, el ne asigură că a văzut deja acest text care are zece cărți. În opinia lui Alain de Libera[335], este posibil ca Sf. Toma să fi văzut o altă împărțire a aceleiași *Metafizici*, iar pentru Bruno Nardi, ar fi vorba de *Theologia Aristotelis*, compilație arabă după Plotin, *Enneade*, IV–VI. Este sigur faptul că Sf. Toma, spre sfârșitul vieții sale, își pierde speranța de a mai găsi un text care să dea completarea teologică a metafizicii lui Aristotel. În anul 1272, în *Comentariul la Despre suflet*, III, el spune că Aristotel, *„poate surprins de moarte, nu a mai realizat-o"*[336].

11. Argumentul omnipotenței divine[337]. Pentru Siger, deoarece forma nu se poate multiplica fără materie, creația unor suflete plurale separate ar conduce la o contradicție în activitatea divină. Siger scrie acest lucru într-un tratat de după 1270: *„Dacă cineva ar spune: tot așa cum în mine există un anume suflet intelectiv, tot așa Dumnezeu ar putea realiza un altul asemenea cu acesta și ele ar fi plurale, i se cuvine spus acestuia că Dumnezeu nu poate realiza lucruri contradictorii și opuse simultan."*[338]. Sf. Toma replică luând într-un sens absolut omnipotența divină: dacă Dumnezeu poate aduce morții la viață, poate face și intelecte plurale. Este unicul pasaj al tratatului în care Sf. Toma își calcă propunerea inițială de a urma o cale de expunere filosofică și apel la tradiția aristotelică.

Dacă expunerea acestor 11 argumente și aporii este acceptabilă, putem conchide asupra faptului că Sf. Toma, pe de o parte, nu atinge doctrina lui Averroes *pentru că* îl vizează pe Siger, fără a avea în vedere diferențele dintre cei doi, și că, pe de altă parte, el nu reconstruiește un aristotelism originar, ci creează un cadru teoretic de elemente peripatetice și neoplatonice pentru a obține un argument al nemuririi individuale a sufletului. Teoria se blochează în apelul la argumente nearistotelice (arg. 6, 8) în tema textelor ireperabile (arg. 10), ca și în deconstrucția temelor lui Siger fără a-l atinge pe Averroes (arg. 2, 3, 4) sau în concesia făcută posibilității unui intelect agent unic[339]. „Victoria" în fața lui Siger este un eșec în fața tradiției.

De fapt, situarea „strategică" a Sfântului Toma este mai incomodă decât a oricărui comentator. Paradigma aristotelică impunea

comentatorului un număr de constrângeri (analogia suflet / cer, maniera în care în intelect se disting actul și potența etc.), ceea ce impunea cel puțin o individuare incompletă a sufletului. Iar Sf. Toma, departe de a-l „învinge" pe Averroes sau pe Siger, asumă această paradigmă și speră într-o posibilă lectură creștină a ei.

14. Poziția lui Siger după 1270 (De anima intellectiva, 7 și Commentarium super Librum de causis, 27)

Tratatul *De anima intellectiva* folosește un ton mai prudent și este marcat de formule politicoase. La începutul tratatului[340], Siger spune: *„Și după ce am prezentat aceste lucruri prietenilor, la dorința lor, intenționând să-i mulțumim după puterile noastre (...) dar nu spunând ceva din opiniile noastre, ne propunem să prezentăm acest tratat*"[341]. În alte pasaje, el spune că dorește doar să reconstruiască o tradiție, fără să cerceteze adevărul[342], și invocă preceptul, admis de Sf. Toma ca și de Albert[343], și reformulat de Boetius din Dacia[344], al separării științelor de teologie[345]. Această serie de precauții culminează în finalul capitolului VII al tratatului: *„Și de aceea eu spun, din pricina dificultății celor de mai înainte și a altor câtorva <argumente>, că de mult timp mă îndoiam ce cale a rațiunii naturale ar trebui păstrată în problema de mai înainte, și ce părere avusese Filosoful relativ la numita chestiune; iar în cazul unei asemenea îndoieli se cuvine să aderăm credinței care întrece orice rațiune umană*"[346].

Alături de aceste formulări, Siger nu încetează să își repete argumentele: deși sufletul este *„act prim al corpului* ...", totuși sensul cuvântului *„prim*" în acest context este înțeles de Siger ca un *habitus*, deci ca o stare particulară fără o permanență absolută (așa cum ar fi fost dacă Siger ar fi spus *substanță* în loc de *habitus*). Apoi, Albert și Sf. Toma (*„bărbați iluștri în filosofie – praecipui viri in philosophia*") greșesc când spun că intelectul este o formă a corpului: *„acești bărbați se abat de la intenția Filosofului și nu îi urmează rigoarea*". Motivul? *„Căci nu se poate ca o anumită substanță să fie unită cu o materie iar potența acelei substanțe să fie separată de materie*"[347]. Siger își păstrează teza proprie, a unității dintre intelect și om, prin operare și nu prin substanță[348], iar în capitolul VII al tratatului său repetă faptul că în specie doar materia produce indivizi, iar în substanțele separate există doar un unic reprezentant al fiecărei specii[349]. Singura multiplicare

posibilă revine la spaţiul categoriilor: într-un loc, sub anume dimensiuni, dar niciodată în sine[350]. Drept predecesor, Siger îl invocă pe Themistius, mai aproape de sensul comentatorului grec decât îl citase Sf. Toma: exemplul *„illustrati et illustrantes“*[351] înseamnă pentru Siger faptul că iluminătorul este unul şi cei iluminaţi sunt multipli. Fără să îşi părăsească propriile poziţii, Siger pare mai degrabă dezamăgit de faptul că argumentul modelului raţional nu are forţă de convingere.

El îşi reia argumentele în *Comentariul* la *Liber de causis*: cerul animat cunoaşte o diferenţă formală faţă de suflet, fără ca analogia să se piardă[352]. În capitolul 26 al acestui tratat, Siger repetă ceea ce spusese în *De anima intellectiva*, 7: nu este posibil ca o substanţă să fie actul unui corp, dacă are o potenţă incorporală. Or, în acest caz, definiţia lui Aristotel este echivocă. În capitolul 27 al tratatului, Siger reia în zece argumente principalele teze care conduc la unitatea intelectului: materia care divide într-o specie, sufletul individual care nu există fără corp, pluralitatea eternă a sufletelor care duce la o infinitate în act, inexistenţa unei proporţii între etern şi coruptibil, neputinţa sufletelor de a fi numeric plurale, dar unice ca specie. Soluţia finală este decisă în favoarea unităţii intelectului: *„Averroes nu a considerat că, în calitate de subiect <al sufletului>, corpul comunică cu el şi nu a înţeles nevoia intelectului de corporalitate ca de un subiect, ci mai degrabă ca de un obiect cu care este în mod natural unit“*[353]. Cu toată această decizie, textul se încheie concesiv: Siger declară că este totuşi plauzibil ca intelectele să fie multiple, deşi aceasta înseamnă că Aristotel a greşit, ceea ce nici nu este cu neputinţă: *„homo fuit et errare potuit“*[354].

Cu toate acestea, este greu de crezut într-o evoluţie a lui Siger până la abandonarea propriilor lui teze. Dimpotrivă, unul dintre cele mai importante „resturi“ ale tezelor de dinainte de 1270 ale lui Siger este concepţia sa despre autocunoaştere. Xavier Putallaz a remarcat într-un studiu recent[355] tensiunea pe care o produce distincţia dintre unitatea operativă şi unitatea substanţială corp-suflet în comentariul la *Liber de causis* al lui Siger, în cazul reflexivităţii conştiinţei. Pentru Siger, cunoaşterea de sine operativă este descrisă ca o reflexie (*reditio*), pe când cunoaşterea de sine privită sub aspect substanţial este o *reditio completa*, o cunoaştere de sine completă a intelectului. Dar ea, remarcă cu rigoare Siger, este un proces etern imperfect deoarece intelectul se cunoaşte pe sine întotdeauna ca *obiect*, deci niciodată *per se*: „Se cuvine spus că sufletul omenesc îşi cunoaşte propria esenţă nu prin sine, ci prin specia inteligibilă diferită de sine“[356]. Aceasta înseamnă că faptul

de a se gândi pe sine nu este nimic altceva decât o reprezentare între altele. Așa cum remarcă X. Putallaz[357], această *„sărăcire a universului cunoașterii"* a alimentat gândirea școlii albertiene de la Köln: *„a se cunoaște pe sine însuși înseamnă a se pune sub privirea obiectivantă a sinelui. 'Eu' este un obiect, 'eu' nu este un 'eu însumi', ci semenul"*.

15. Tipurile argumentelor disputate între Albert cel Mare, Sf. Toma și Siger din Brabant

În urma analizei istorice pe care am întreprins-o în paragrafele precedente, s-ar putea formula o tipologie a argumentelor care au alimentat dezbaterea:

a) *Argumente ale substanței*: **a1)** argumente care privesc răspunsul la întrebarea *„Ce este?"*: problema expresiei „τὸ τι ἦν εἶναι", a actului prim, unicitatea formei substanțiale, incorporalitatea intelectului; **a2)** argumente ale principiului individuării: în specie, individuează materia sau și forma? Fiecare suflet este o specie sau toate sufletele țin de aceeași specie?; **a3)** substanța sufletului poate fi oare definită, adică este sufletul un gen?; **a4)** argumentul numărului sufletelor: dacă sufletele sunt eterne și individuale, implică ele oare existența unui infinit actual?

b) *Argumente ale ierarhiei*: **b1)** ierarhia ontologică neoplatonică presupune ca intermediar între unu și multiplu inteligența, ierarhia cosmologică are ca intermediar între lume și Dumnezeu cerul: aceste fapte conduc la o analogie între intelect și cer, de unde rezultă unitatea intelectului; **b2)** poate funcționa această ierarhie dacă o realitate superioară se realizează prin ceva inferior ei?

c) *Argumente ale inteligibilului*: **c1)** cine diversifică cunoștințele noastre, imaginile sau conceptele? (se poate observa că **a2** este analogic cu **c1**); **c2)** ce înseamnă a comunica o cunoștință: a provoca în celălalt o reprezentare diferită sau a actualiza în celălalt o specie inteligibilă diferită?

d) *Argumentul omnipotenței divine*: poate Dumnezeu să realizeze în ordine naturală ceea ce natura nu poate face?

Comparând aceste argumente, se poate vedea cum primele trei categorii vizează limite ale paradigmei aristotelice, principii de filosofare care puteau primi răspunsuri diferite și puteau construi coerențe diferite. Pe de altă parte, principiul cel mai important, originar aristotelic, este acela că orice realitate devine ea însăși prin propriul ei act: prin

urmare, am putea noi deduce că și intelectul este personal *atunci când* el înțelege. Siger din Brabant nu a aplicat acest principiu, ajungând la concluzia că intelectul unic este o realitate care nu devine particulară prin activitatea sa. Sf. Toma a precizat această incoerență și a scris faimosul său tratat *Despre unitatea intelectului*. Totuși, modelul tomist este incapabil să refacă aristotelismul adaptat doctrinei persoanei: în fond, era imposibil ca o esență să fie plurală fără ca această pluralitate să fie determinația exclusivă a manifestării sale, cu atât mai mult cu cât această esență este comparată de Aristotel cu *„întreaga natură"*, dar în care această esență nu este o parte a naturii.

16. Concluzie. Aristotel ca limită a paradigmei

După această prezentare a polemicii unității intelectului, am putea formula un număr de patru concluzii:

1. Există o serie de afirmații ale lui Aristotel care funcționează *paradigmatic*, adică pot da naștere unui număr de sisteme explicative diferite. Din această categorie face parte, de pildă, ideea purei potențe a intelectului, analogia dintre suflet și cer, analogia dintre intelect și *„întreaga natură"*.

2. *Comentariul Mare* al lui Averroes reprezintă o actualizare diferită a aceleiași paradigme în care gândesc Sf. Toma și Siger. Averroes are marele merit de a fi speculat, în cadrul acestei paradigme, tema limitei-receptacol a realității, temă frecventată asiduu și de Albert cel Mare, dar dificil de asimilat de către creștinismul catolic din pricina faptului că ea implică intermediaritatea inteligenței separate între lume și Dumnezeu.

3. Șirul tezelor cenzurate la 1277 este coerent și formulează consecințele paradigmei aristotelice combinate cu spiritul ierarhiilor inteligente din *Liber de causis*. Problema cerului inteligibil mediator este cheia acestei coerențe și ea face ca teza unității intelectului și teza eternității lumii să se implice reciproc.

4. Deoarece paradigma aristotelică a creat dificultăți insurmontabile ideii că sufletul este etern și individual, recursul la Aristotel contra lui Averroes s-a soldat, pentru Sf. Toma, cu un proiect teoretic inconsistent: nu se putea păstra analogia dintre suflet și cer și, simultan, spune că sufletul este etern și individual.

Pe de altă parte, este posibil ca ideea unității intelectului să fi oferit culturii europene interogația asupra subiectului gânditor, sugerând faptul că distanța între o universalitate absolută și o particularitate radicală este infinită, iar gândirea își angajează propriul act etern pe acest drum. A gândi înseamnă a-l crea pe cel care gândește.

*

„... nici un eu, nici chiar cel mai naiv, nu este unitar, ci este un univers de o diversitate extraordinară, o mică boltă cerească, presărată cu stele, un haos de forme, de trepte și stări, de apucături moștenite și de posibilități. Fiecare individ înclină să considere că haosul acesta este o unitate ...“

Hermann Hesse, *Lupul de stepă*

O frază a lui Averroes poate sugera sensul întregii dezbateri. Despre Aristotel, Averroes spune în *Comentariul Mare la Despre suflet*: *„Eu cred că omul acesta a fost o anumită regulă în natură și un model pe care natura l-a dat la iveală pentru a arăta cea din urmă perfecțiune umană existentă în lumea materială*“[358]. Într-un sens foarte riguros, Averroes a avut dreptate: Aristotel a fost limita discursului comentatorului său, era modelul în posibilitate pe care fiecare comentator l-a realizat. Aristotel era pentru Averroes *„exemplar*“, adică era paradigma însăși, cea care dădea consistența discursurilor despre suflet. Aristotel era „cerul“ comentatorilor.

Atunci când Siger, în *Comentariul la Liber de causis*, declară despre Aristotel: *„homo fuit et errare potuit*“, Aristotel nu mai este „paradigmă“. Siger a exprimat prin aceste cuvinte un efort căruia i-a rămas străin, și prin care teologia catolică a încercat să înlăture din filosofie ideea „cerului-intelect“, tot așa cum astronomia a înlăturat din terenul ei ideea cerului inteligibil ca limită a lumii.

Este posibil, urmând această analogie, ca replica filosofică a revoluției cosmologice să fi fost împlinită abia prin modernitatea filosofică, în care subiectul este gândit complet individuat, spre deosebire de paradigma platonico-aristotelică, care tindea spre un principiu de individuare incompletă a sufletului: *cogito*-ul cartezian, problema singurătății de la Berkeley și, apoi, Jean-Jacques Rousseau sunt teme străine premodernității medievale[359]. Într-adevăr, în această paradigmă premodernă experiența singurătății este marginală, deoarece un *„eu*“

consistent ontologic este substituit cu un „*eu*“ definit de propriul act prezent etern în lumea imaginilor.

În schimb, pentru aceeași paradigmă premodernă, ideea actualizării incomplete a eu-lui, alăturată individualității sufletului ca rezultat al propriei sale activități, reprezintă o formulă de filosofare pentru care „*a gândi*“ înseamnă a se autoindividua și, în cele din urmă, a fi plural.

Alexander Baumgarten

NOTE

[1] Este cunoscut faptul că în anul 1272 Facultatea de Arte se separă de Universitate și adoptă un statut propriu până în anul 1275, când Pierre d'Auvergne reunifică universitatea. Separarea urmează unui edict din 1 aprilie 1272, prin care universitarii erau invitați să nu se pronunțe în probleme care țin de credință Chiar documentul *Cartularului Universtății din Paris*, care certifică reunificarea, conține expresia · „*Procurator vero partis adverso, quae pars Sigeri communiter nominatur*“ (cf Denifle – Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, p. 521, doc. nr. 460)

[2] Cf. textul integral al tezelor cenzurate la începutul tratatului lui Albert, *Despre cincisprezece probleme*, primele 13 teze.

[3] A avut loc o întreagă dispută în marginea datei de compoziție a tratatului, deși cel mai probabil este ca Albert să fi compus acest text cu câteva luni înainte de decembrie 1270 (cf. F van Steenberghen, *Le De quindecim problematibus d'Albert le Grand*, în *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain–Paris, 1947, pp. 415–439; B. Geyer, *Prolegomena*, în *Alberti Magni opera omnia*, vol. XVIIb, Aschendorf, 1975, p XXI; É. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed Humanitas, București, 1995, p 516, Alain de Libera, *Introduction*, în Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, GF-Flammarion, 1994, pp. 22–24).

[4] Cf. textul integral și traducerea în limba română în DAM, pp 198–229

[5] Este cunoscut faptul că Universitatea din Paris avea patru facultăți . medicină, drept canonic, teologie și arte, unde artele reprezentau un stagiu în principiu preparator pentru celelalte facultăți (cf. F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain – Paris, 1966, p. 79) În plus, Universitatea era organizată pe trei *nationes*, care proveneau de fapt din cele trei vechi zone ale imperiului lui Carol cel Mare (cf. Steenberghen, *op. cit.*, p. 78).

[6] Pentru modernitate, inițiatorul acestei etichete este Ernest Renan, *Averroes et l'averroïsme, essai historique*, Paris, 1852.

[7] Cf Steenberghen, F van, (1966), pp 365–372 Pentru F van Steenberghen, eticheta este nepotrivită, deoarece nu este vorba decât de preluarea unui aristotelism nedispus la concesii față de credința catolică, fără ca diferențele față de Averroes să fie atât de importante pentru a fi marcate cu diferența specifică de „latin“. „*Datele pe care le avem le putem reduce la cele care urmează: un curent filosofic heterodox a existat la Paris între 1260 și 1277; acest curent este în mod fundamental aristotelic și trebuie caracterizat ca un aristotelism heterodox sau aristotelism radical, în ceea ce privește*

sufletul intelectiv, anumiţi filosofi au acceptat interpretarea averroistă a lui Aristotel profesând monopsihismul lui Averroes"

[8] Acest model al lumii poate fi lecturat în lista condamnărilor de la 7 martie 1277 un univers ierarhic în care lumea inteligibilă joacă rolul de intermediar între lumea sensibilă şi Dumnezeu Diferenţa specifică a averroismului latin poate consta în disfuncţionalitatea frecventă a acestui intermediar care îl împiedică, de pildă, pe Dumnezeu să cunoască singularele

[9] „Etica" averroistă poate face referire la două texte principale *Siger din Brabant Écrits de logique, de morale et de physique*, ed. B Bazán, Louvain-Paris, 1974, şi Boetius din Dacia, *De summo bono sive de vita philosophi*, ed. M Grabmann ADHLMA, VI, 1932, pp. 287–317.

[10] Idealul intelectual averroist vizează fericirea supremă ca un stadiu ultim exclusiv intelectual (cf tratatul lui Boetius din Dacia citat în nota anterioară) Acest ideal reprezintă un serios concurent al teologiei morale şi dezvoltă un tip de asceză concurent celei monastice (cf. Alain de Libera, 1991, pp 143–180).

[11] De această dată referinţa este indirectă, avându-i în vedere pe doi discipoli mai îndepărtaţi ai ideilor averroiste: Dante Alighieri (*De monarchia*) şi Marsilio din Padova (*Defensor pacis*) Averroismul lor „moderat" constă într-o pledoarie pentru separarea bisericii de stat, ca o derivare a principiului autonomiei filosofiei în raport cu teologia, reclamat de averroismul latin (cf. Boetius din Dacia, *Despre eternitatea lumii*, § 6, în DAM, pp 140–141).

[12] Cf. Steenberghen, (1966), p. 383.

[13] Henri din Gand face parte din tradiţia franciscană de orientare intelectuală augustiniană: împrumuturile sale din Avicenna şi atitudinea sa faţă de problema raportului dintre fiinţă şi esenţă îl includ în aceeaşi tradiţie cu şcoala franciscană a Sfântului Bonaventura, J Peckam, etc. El a fost un magistru secular şi se pare că a condus grupul de cenzori care au ales cele 219 propoziţii interzise în 1277.

[14] Aceste împrumuturi se referă mai cu seamă la două teze: prima, de provenienţă avicenniană, vede în Dumnezeu un dătător al formelor (*dator formarum*), fapt care implică inutilitatea în sistem a unui cer inteligibil care să conţină formele, deoarece ele sunt conţinute deja în intelectul divin; o altă teză caracteristică şcolii se referă la admiterea distincţiei dintre formă şi materie la nivelul îngerilor (cf., pentru prima teză, lista funcţiilor universaliilor, Sf Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, ed. bilingvă, trad. Horia Cojocariu, ed. Charmides, Bistriţa, 1999, § 4, pp. 48–49, iar pentru a doua teză, Sf. Bonaventura, *Commentarium super Librum Sententiarum*, I, dist. 3, pars. I, art. 2, q. I şi rezumatul pe care îl face acestei teze a lui Avencebrol Albert cel Mare în *Despre cincisprezece probleme*, cap. I, *ad finem*).

[15] Cf. Alain de Libera, (1991), pp. 240–245.

[16] Cf. ed. Martin Grabmann, p. 372: „*Şi pentru că fiecare se bucură de ceea ce el iubeşte şi în măsură maximă de ceea ce iubeşte în măsură maximă, iar filosoful are această iubire faţă de principiul prim, aşa cum am arătat, rezultă că filosoful se bucură în mod maxim de principiul prim şi de contemplarea bunătăţii sale*"

[17] Cf. J. le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, ed. Meridiane, Bucureşti, 1994, p. 80 sqq.

[18] Tratatul *Liber de causis* a fost compus de un anonim arab, probabil în secolul al VIII-lea, şi a fost tradus în limba latină de Gerardus din Cremona şi atribuit lui Aristotel. Textul a avut o autoritate imensă în secolul al XIII-lea Abia Sf Toma, având traducerea lui Guillaume din Moerbeke la *Elementele de teologie* ale lui Proclos, recunoaşte

modelul original al textului (cf. A. Pattin, ed. integrală în *Tijdschrift voor Filosofie*, 28, Leuven, pp. 1–115)

[19] Cf. Steenberghen, F. van, (1966), pp. 483–484

[20] Cf. Hisette, R., (1977), p. 318

[21] Lectura lui F. van Steenberghen (cf. nota 19) se situează într-un spațiu median între filosofie și filologie: interesul istoricului este acela de a găsi exact sursa doctrinară a tezelor și în mai mică măsură coerența lor logică, care ar putea explicita o mișcare de idei mai largă.

[22] Pentru doctrina dublului adevăr, cf. textul introductiv al condamnării de la 7 martie 1277 (DAM, pp. 198–201), Sf. Toma, *Despre unitatea intelectului*, § 123 și bibliografia dedicată temei în DAM, pp. 313–314.

[23] „Tema medierii" provine, ca un prim avatar al ei, din dificultățile ridicate de problema participației sensibilului la inteligibil în ontologia platonică. În orizontul creștin, lumea universalului este replica logică a angelologiei, evidentă în cazul unui realism filosofic. Această paralelă ridică o problemă a funcției mediatoare a universalului între lume și Dumnezeu, a cărei criză poate fi ilustrată în propozițiile condamnate de episcopul Tempier.

[24] Pentru Aristotel (cf. *De anima*, 412a 3 sqq.) substanța are trei sensuri: forma, materia și compusul lor, iar dintre acestea, prima este determinantă.

[25] Pentru originea acestei teze, cf. Roland Hisette, (1977), p. 69, care trimite la *Comentariul la Metafizica*, XI al lui Boetius din Dacia (ed. Sajó Géza, *„Causa semper uno modo se habens non potest esse causa immediata contrariorum quae fiunt in mundo, ut generationis et corruptionis, et quia prima causa est huiusmodi, ideo concludit quod oportet esse aliud principium de necessitate aeternum in subtantia generabile in situ, ut caelum. Et ita sunt duo principia aeterna, scilicet anima in corpore, sive desiderans*").

[26] Roland Hisette (1977), p. 136, indică faptul că sursa literară a acestei propoziții este neidentificată. Sursa filosofică, însă, a propoziției, credem că poate fi ușor identificată în numărul mare de analogii dintre raportul suflet inteligibil / suflet sensibil și raportul cer sensibil / corp uman (cf. pentru pasajele care conțin asemenea analogii, § 4 al *Postfeței*)

[27] Cf. Sf. Toma, *In I Sententiarum*, disp. 3, q. 1, art. 1, disp. 32, q. 2, art. 3, *Contra gentiles*, II, 73, *De spiritualibus creaturis*, a. 8, *Quaestio disp. De anima*, a. 3, *De ente et essentia*, cap. 5, *Summa theologica*, I, q. 50, a. 4. Cu această teză, Sf. Toma se află în acord cu Boetius din Dacia (*Comentariul la Topice*, ed. J. Pinborg, 1975, pp. 203–204, r. 62–63), citat de Hisette (1977, p. 84), și cu Siger din Brabant, *Comentariul la Liber de causis*, ed. A. Marlasca (1972), q. 24, dar se află în dezacord față de Sf. Bonaventura, *II Sententiarum*, dist. 3, pars 1, art. 1, q. 1.

[28] O sistematizare asemănătoare a ideii găsim la Alain de Libera (1994), pp. 45–46.

[29] Cf. Aristotel, *De anima*, 404b 11, 410a 3 sqq. etc.

[30] Cf. Aristotel, *De anima*, 405b 20, 429a 20 sqq.

[31] Cf. Aristotel, *Metafizica*, IX, 8, pentru teoria triplei anteriorități a actului față de potență.

[32] Facem referire la expresia aristotelică τὸ τι ἦν εἶναι, care este răspunsul lui Aristotel la întrebarea generică asupra esenței unui lucru (cf., de ex., *Metafizica*, 1029b 13–14 sau *Anal. Sec.*, II, 92a 5–8, iar pentru o exegeză a problemei, § 3 al studiului de față).

[33] Cf. Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, ed. Teora, București, 1998, pp. 355–356.

[34] Diferența conceptului de „paradigmă" folosit aici față de conceptul omonim al lui Thomas Kuhn (cf. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962) este aceea că

paradigma lui Kuhn presupune o realizare unică a ei, previzibilă și producătoare în mod necesar a unei crize, pe când nici una dintre aceste atribute nu determină, pentru noi, „paradigma": ea produce filosofii plurale, relativ imprevizibile și care nu produc în mod necesar în sine o criză paradigmatică.

[35] Cf. Alkindi, *Carte introductivă în arta demonstrației logice*, în DAM, pp. 62–65.

[36] Cf. Siger din Brabant, *Despre eternitatea lumii*, în DAM, pp. 118–119.

[37] Conceptul de paradigmă, așa cum l-am definit mai sus, ne poate ajuta pentru a stabili chiar tipul de unitate și de coerență al propozițiilor lui Tempier. De exemplu, atât teza *„lumea este eternă"* cât și teza *„destinul este determinat astral"* țin de postularea aceluiași cer inteligibil, dar aceasta nu înseamnă că aici este aplicabil principiul tranzitivității logice. Teza eternității lumii vizează un cer inteligibil care nu este în mod necesar identic astrelor vizibile (acestea pot fi, eventual, una dintre actualizările lui), pe când teza determinismului astral implică o legătură analitică a conceptelor cerului inteligibil și a celui sensibil.

[38] Cf. Platon, *Phaidon*, 80c sqq.

[39] Cele cinci funcții ale universalului platonic pot fi enumerate astfel: a) cauză transcendentă a existenței lucrurilor sensibile; b) condiție de posibilitate a cunoașterii lucrurilor sensibile (*Rep.*, 508e); c) model transcendent al lucrurilor sensibile (*Parmenide*, 132c); d) cauză eponimă a lucrurilor (*Phaidon*, 102b); e) unitate a unei multiplicități (*Philebos*, 14c sqq.).

[40] „Circularitatea" are în acest caz două semnificații, din care una poate fi reprezentarea paradoxului cunoașterii de la începutul dialogului *Menon* (80e–81a), sau poate urma asemănarea cu mișcările cerului, enunțată în *Timaios*, 34a.

[41] Cf. *Republica*, 617e sqq.

[42] Cf. și *Phaidon*, 79 d–e, pentru sensul accesului sufletului la universal.

[43] Cf. Plotin, *Enneade*, II, 2, 2, pentru motivul mișcării circulare infinite a sufletului în jurul Unului.

[44] Acestor argumente li se mai adaugă unul, legat de structura dialogului *Sofistul*. Exercițiul dialecticii nu poate actualiza niciodată întreaga lume a ideilor, ci doar atât cât regulile de combinare ale dialecticii o permit, ceea ce face ca filosoful să fie definit *anterior* (logic și textual) sofistului, cf. *Sofistul*, 253c–d. Platon se întrebase în dialog (233a) cu îngrijorare dacă exercițiul actualizării ideilor poate fi total, sau dacă există o știință a tuturor științelor accesibilă unui om (232a: *„Dacă un ins ce pare știutor în multe domenii este denumit ca având un singur meșteșug, nu crezi oare că trebuie să fie ceva nesănătos în imaginea asta?"* – trad. C. Noica, în *Opere*, vol. VI). Răspunsul pe care îl dă Platon este negativ; știința dialecticii constrânge sufletul să cunoască inteligibilul doar atât cât această știință stabilește posibilitatea predicației adevărate. Transgresia acestui principiu îi revine sofistului.

[45] Cf. Gabriel Théry, (1926), p. 43.

[46] Cf. F. Nuyens, (1973), p. 317: *„Relația dintre* psyché *și* nous *în individul uman a rămas pentru el un mister a cărui soluție i-a scăpat"*.

[47] Cf. Aristotel, *De anima*, 412b 3–5.

[48] Cf. Aristotel, *De anima*, pentru lista completă a funcțiilor sufletului la 414a 30.

[49] Cf. Aristotel, *De anima*, 408b 18–19, 413a 6, 429b 5.

[50] Cf. Aristotel, *De anima*, 408b 29 și *De gener. anim.*, 736b 27–28.

[51] Cf. Aristotel, *De anima*, 430a 13 (pentru expresia lui Aristotel „ἐν τῇ ψυχῇ").

[52] Cf. Aristotel, *De anima*, 430a 14–15.

[53] Există mai multe ocurenţe ale atributelor intelectului, urmându-l pe Anaxagoras (405a 15, 409a 29, 413b 24–26 etc.).

[54] Cf. Aristotel, *De anima*, 430a 24–25, pentru expresia *„intelect pasiv"* care a reprezentat pentru Ioan Filopon, Averroes şi Sf.Toma imaginaţia

[55] Cf. Pierre Aubenque, *op cit.*, pp. 251 şi 276

[56] Cf. Pierre Aubenque, *op cit.*, p. 189

[57] Cf Rémy Brague, (1988), pp 334–335

[58] Cf. Marcel de Corte, (1934), p. 202.

[59] Cf. Marcel de Corte, (1934), *ibidem*.

[60] Cf. Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 368.

[61] P. Courtès, *L'origine de la formule* τὸ τι ἦν εἶναι, RSPT, 1964, pp. 169–197

[62] P. Courtès, *op. cit.*, p. 181.

[63] P. Courtès, *op. cit.*, p. 191.

[64] P. Courtès, *op. cit.*, p. 178.

[65] Cf. *Anal Sec.*, II, 91a 25–26

[66] Cf. Alberti Magni tractatus *De unitate intellectus*, în *Opera omnia*, ed. Aschendorf, 1975, vol. XVII/2, pp. 1–30, edidit Alfonsus Hufnagel.

[67] Cf ed. Hufnagel, p. 19.

[68] Cf. Michel Bastit, *Qu'est qu'une partie de l'âme pour Aristote?*, în *Corps et âme – sur le De anima d'Aristote*, ed. J. Vrin, Paris, 1996, p 31.

[69] Cf. Rémy Brague, (1988), p. 326.

[70] Cf. Rémy Brague, (1988), p. 330.

[71] Cf. Rémy Brague, (1988), p. 342.

[72] Cf. Aristotel, *De anima*, 402a 4, 406a 10, 411a 27, 413b 12, 414a 33.

[73] Cf. Platon, *Republica*, 436b.

[74] Cf. Albert cel Mare, *Despre cincisprezece probleme*, cap. 2, şi Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului*, § 89.

[75] Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1178a 6–7, pasaj citat adesea atât de Sf. Toma cât şi de Albert pentru a arăta că esenţa omului este exprimată de intelect.

[76] De fapt, Aristotel stabileşte mai multe diferenţe între simţuri şi intelect: a) sensibilele prea intense distrug simţul, pe când inteligibilele nu distrug niciodată intelectul (424a 29); b) simţirea este generată din afara sufletului, pe când înţelegerea dinăuntrul sufletului (417b 17 sqq.); c) intelectul poate enunţa posibilul, pe când simţul realizează doar actul (426b 26); d) eroarea există doar la nivelul intelectului, fiindcă, am putea comenta, la nivelul intelectului există predicaţia (427b 8–14).

[77] Cf. Averroes, ed. Crawford, pp. 383–386, trad Libera, pp. 53–57. În cele de mai jos facem trimitere întotdeauna la ediţia lui F Stuart Crawford (1953) a comentariului lui Averroes şi la traducerea lui Alain de Libera (1998).

[78] Cf. Sf Toma, *Despre unitatea intelectului*, § 18–26.

[79] Cf. ed. Crawford, p. 410, trad. Libera, p. 78.

[80] Cf. Sf. Toma, *Despre unitatea intelectului*, § 24. Înţelegem prin expresia *„receptacol în sens platonic"* tema celui de-al treilea gen de fiinţă din *Timaios*, 48e sqq.

[81] Cf. Gérard Verbeke, *Jean Philopon, Commentaire sur le De anima d'Aristote, trad. par Guillaume de Moerbeke*, Paris-Louvain, 1957, p. 25.

[82] Cf. Rémy Brague, (1988), p. 350

[83] Prin urmare, distincţia dintre intelectul „pasiv" şi cel „activ" este vulgarizatoare, greşită şi menită să ne încurce: o distincţie corectă poate fi aceea între un intelect posibil

și unul activ, rezervând expresia „intelect pasiv" pentru sensul enigmatic al rândului 430a 25, unde Aristotel vorbește despre acest intelect pasiv muritor, identificat de Averroes, de Filopon și de Sf. Toma cu imaginația.

[84] Cf. Themistius, fragmentul tradus în acest volum, p. 69.

[85] Cf. ed. Crawford, p. 407, trad. Libera, p. 75.

[86] Cf. P. Moraux, (1942), p. 75, pentru trimiterile la textul lui Alexandru și exegeza pasajului.

[87] Cf. ed. Crawford, p. 400, trad. Libera, p. 69; fragment tradus în acest volum.

[88] Cf. *Despre unitatea intelectului*, § 63–66.

[89] Cf. manuscrisul *Merton College*, 275, citat în § 11 al studiului de față.

[90] Cf. ed. Crawford, pp. 440–441, trad. Libera, p. 109, împreună cu comentariul lui Alain de Libera asupra adăugirii lui „*etiam*" în text, cf. *Introduction*, p. 30.

[91] Cf. *De anima*, 408b 18–19, 408b 29, 429a 15, 429b 13.

[92] Cf. Alexandru din Afrodisia, *Despre intelect*, § 17 (pentru textul lui Alexandru, facem referire doar la numărul paragrafului, întrucât el este tradus în acest volum).

[93] Cf. ed. Verbeke, comm. ad. 430a 14, p. 225.

[94] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1049a 12.

[95] Cf. Themistius, ed. Verbeke, p. 225, fragment tradus în acest volum.

[96] Cf. Filopon, ed. Verbeke, comentariul la 430a 23–25, p. 42–45.

[97] Cf. ed. Crawford, p. 450, trad. Libera, p. 118.

[98] Cf. *Metafizica*, 1003a 31–33.

[99] Cf. *Fizica*, 191a 7–8.

[100] Cf. Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 61.

[101] Cf. Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 175.

[102] Există numeroase aluzii aristotelice la ideea că lumea individualelor imită prin eternitatea speciilor ei eternitatea cerului: *De anima*, 415b 2–7, *Fizica*, VIII, 7–9, *De gener. et corruptione*, II, 10, *Metafizica*, 1072a 9–17. Într-un pasaj din *Fizica* (212b 11–12), locul se atribuie accidental doar sufletului și cerului.

[103] Cf. *Metafizica*, 1050b 6–34.

[104] Cf. *Despre cer*, I, 9, 278b 10–21.

[105] Cf. *De anima*, 415b 2–7.

[106] Cf. *Despre cer*, 278b 16–18.

[107] Cf. *De gener. animalium*, 736b 27 – 737a 1.

[108] Cf. prop. 74, în DAM, pp. 210–211.

[109] Cf. *Metaf.*, 1071a 13–17, *De gener. et corr.*, 338b 3, *De gen. anim.*, 716a 16, *Probl.*, 994a 30, *De plantis*, 817a 23, *Meteor.*, 346b 30–33.

[110] Cf. R. Bodéüs, *Âme du monde ou corps céleste? Une interrogation d'Aristote*, în vol. *Corps et âme – sur le De anima d'Aristote*, ed. J. Vrin, 1996, p. 88.

[111] Cf. Alexandru din Afrodisia, *Despre intelect*, § 20. Este posibil totuși ca acest text să fie inautentic, din cauza unui număr de teze contrare cu începutul tratatului - cf. B. C. Bazán, (1973), p. 468 sqq.

[112] Cf. ed. Verbeke, p. 227, fragment tradus în acest volum la p. 67.

[113] Cf. ed. Verbeke, p. 235, fragment tradus în acest volum la p. 69.

[114] Cf. ed. Verbeke, p. 32, r. 67–70: „*Quoniam et quae sub luna patiuntur ab coelestibus, et non sunt omnino eiusdem materiae, et corpus etiam ab anima patiens non corruptiva passione sed perfectiva, nihil commune habet ad ipsam secundum substantiam*".

[115] Cf. ed. Crawford, p. 429, trad. Libera, p. 130.

[116] Cf. Alfarabi, *De intellectu et intellecto*, în É. Gilson, ADHLMA, (1929–1930), p. 125, r. 355–359: *„Palam autem est quod subiecta in quae agit intelligentia agens sunt vel corpora vel vires in corporibus generatis corruptibilibus. Iam autem ostensum est in libro* De generatione et corruptione *quod causae quae sunt partes corporum caelestium ipse sunt principia prima agentis corporis"*

[117] Cf. *Alberti Magni tractatus De unitate intellectus*, în *Opera omnia*, vol. XVII/b, ed. Aschendorf, 1975, ed. Hufnagel, p. 1, r. 55: *„Ei spun că mişcarea cerului reprezintă mişcarea substanţei intelectuale"*

[118] Cf. ed. Hufnagel, p. 2, r. 41–42

[119] Cf. ed. Hufnagel, p. 2, r. 42–46 : *„Există şi o altă poziţie a arabilor, care spune că în afara intelectului care mişcă planetele se găseşte inteligenţa agentă inferioară în ordine celei celeste, iar aceasta este cea care acţionează în cele active şi pasive"*

[120] Cf. ed. Hufnagel, p. 2, r. 50.

[121] Cf. ed. Hufnagel, p. 17, r. 16–19: *„Hoc autem patiens est corpus hominis maxime aequalitate caeli conveniens, cuius ipsa intelligentia est motor. Igitur in illo facit actum sibi similem, et hic est anima rationalis"*

[122] Cf. ed. Geyer, p. 33, r. 54–56, tradus în acest volum, cap. 1.

[123] Cf. *Despre unitatea intelectului*, § 27

[124] Cf. *Despre unitatea intelectului*, § 47.

[125] Cf. *Despre unitatea intelectului*, § 70.

[126] Cf. *Summa contra gentiles*, II, 70: *„Primum igitur mobile, scilicet caelum, est animatum, secundum opinionem Aristotelis. Inquiramus igitur, secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit coelum animatum ... Non poterit igitur dici quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori coelesti ut forma. Sic igitur et corpori humano ... simillimum, secundum opinionem Aristotelis, substantia intellectualis unitur ... ut forma ipsius. Hoc autem quod dictum est de animatione caeli, non diximus quasi asserendo fidei doctrinam ..."*.

[127] Cf. Alain de Libera, (1994), pp. 318–319

[128] Cf. *Chartularium...*, ed. H. Denifle, (1889), pp. 115–116: *„Alii autem falsa et vana dixerunt. Sicut Plato, qui planetas deos asseruit, et Aristoteles, qui mundum aeternum fuisse dogmatizavit"*.

[129] Cf. Roland Hisette, (1977), p. 141: *„nisi corpora caelestia diversificentur in situ, copora inferiora non diversificentur in formis"*.

[130] Cf. *Patrologiae cursus completus, series latina*, vol. XC, coll. 902: *„Dicunt etiam quidam unam tantum esse animam, id mundanam, quod omnia in animum et conformes unicuique rei visibilis pro sua habilitate, sicut stellis rationem, hominibus quos caducis rebus invenit habere sphaericum caput et erectam faciem, rationem quoque infundit, et sensualitatem, sicut divinis corporis licet prae nimia contemplatione divina animalia sensualitatem non exerceant; caeteris animantibus sensum et vegetationem; arboribus et herbis tantummodo vegetationem; et sicut unus vultus in pluribus speculis et in uno speculo plures vultus apparent, ita una anima in pluribus rebus; et utique omnes vires suas habet, licet in diversis habeat exercitium pro habilitate corporum. Secundum quam sententiam nullus homo videtur esse peior alio, quia una eademque anima bona et immaculata in sui natura est in omnibus corporibus"*.

[131] Evident, acest principiu nu poate fi unul general: nu înseamnă că orice text îndepărtat de sursele cenzurii conţine aluzii la raportul dintre suflet şi cer; raportul dintre cenzura de la 1277 şi textul citat este accidental.

[132] Cf. G. Théry, (1926), p. 67 sqq.

[133] Cf bibliografia pentru Paul Moraux (1942) și Bernardo Carlos Bazán (1973).

[134] Ishaq este citat de Gerardus din Cremona în §7 și § 18 ale traducerii sale la tratatul *Despre intelect*.

[135] Cf. G. Verbeke, (1966), *op. cit.*

[136] Cf G Théry, (1926), p. 27.

[137] Cf. *Despre suflet*, 24, 3–4. „ἡ γὰρ γένεσις αὐτῆς ἐκ τῆς μίξεως τε καὶ κράσεως τῶν πρώτων σωμάτων".

[138] Cf. Paul Moraux, (1942), pp. 8 și 49.

[139] Cf. ed. Crawford, pp. 431 și 444, trad. Libera, pp. 99 și 112.

[140] Cf. Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului*, § 1.

[141] Cf. Siger din Brabant, *Quaestiones* ..., ed. Bazán, p.11, r. 45–47: „*Ad ista dicendum, cum quaeritur utrum intellectus sit generabilis, dicendum quod, inter omnes expositores Aristotelis, solus Alexander posuit intellectum esse nobilissimam formam materialem constitutam*".

[142] Cf. G. Théry, *op. cit.*, p. 27

[143] Cf. B Bazán, (1973), p. 471: „*Expresiile 'intelect material', 'intelect habitual', 'intelect în act' nu desemnează trei intelecte distincte, ci trei aspecte ale unui singur și unic intelect*".

[144] Paul Moraux remarcă o serie de neconcordanțe în textele lui Alexandru, în virtutea cărora „*intelectul agent nu pare să aibă nici un rol*" (*op. cit.*, p 86), și că în *De anima* a lui Alexandru intelectul activ are acțiune asupra obiectului, pe când aici el are asupra subiectului (*op. cit.*, p. 124). Această interpretare este contestată de Bernardo Bazán (*op cit.*, p. 447), astfel că *De intellectu* este o corecție a tratatelor anterioare. De fapt, credem că discuția nu are rost dacă admitem că în act intelectul este una cu inteligibilul, iar acțiunea celui agent nu este cronologică.

[145] Cf. critica teoriei celor două subiecte, în *De unitate intellectus*, 63–66.

[146] Cf. P. Moraux, *op. cit.*, p. 157.

[147] Cf. Alain de Libera, (1998), p. 35.

[148] Cf. Alain de Libera, (1998), p. 28.

[149] G. Théry (1926, p. 14) a remarcat faptul că Themistius îl citează pe Alexandru doar cu tratatele *De mixtione* și *De motu*, dar nu cu fragmentul *De intellectu*.

[150] Cf. ed. Verbeke, pp 225–226.

[151] Cf. ed. Verbeke, p. 227.

[152] Cf. ed. Verbeke, p. 228.

[153] Cf. *Enneade*, V, 1, 6.

[154] Cf. ed. Verbeke, p. 235.

[155] Cf. G. Verbeke, în Themistius (ed. G. Verbeke, 1957), p. 48.

[156] Cf *Enneade*, IV, 9, 3

[157] Cf. Bruno Nardi în S. Tomasso d'Aquino, *Trattato sull' unità del intelletto contro gli averroisti* (trad. 1938), p 133.

[158] Cf. ed. Verbeke (1968).

[159] Cf. ed. Verbeke, p 12, r. 34–36.

[160] Cf. ed. Verbeke, p. 54: teoria senzației la Filopon împrumută o serie de elemente din stoicism, remarcă editorul textului, anume faptul că imaginația este incorporală, dar este totuși o urmă (*typos*) a activității simțurilor.

[161] Cf. ed. Verbeke, pp 43–45.

[162] Cf. ed. Verbeke, p. 45, r. 53–56: „*Praeter has autem et quarta opinio et vera quod de intellectu humano dicit hoc, qui idem existit ea quae potentia, dum perficitur enim qui potentia fit actu; quare qui potentia et qui actu unus et idem essentia, perfecto et imperfecto differentes*".

[163] Cf. ed. Verbeke, p. 10, r. 34–37: „*Et quod quidem perficiatur intellectus qui potentia ab aliquo alio actu ente, et nos confitemur, non talem dicimus esse conditorem, sed eum qui in doctore extrinsecus existentem est alterum ab eo qui perficitur*".

[164] Cf G Verbeke, *op. cit*, p 81.

[165] Cf DAM, pp 79–81.

[166] Cf. ed. Crawford, p. 411, trad Libera, p. 80: „*Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et duae in individuo, et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum*".

[167] Cf. ed. Crawford, p. 437, trad Libera, p. 106

[168] Cf. ed. Crawford, p. 453, trad. Libera, p 122.

[169] Cf ed. Crawford, p. 454, trad. Libera, p 122.

[170] Cf. ed. Crawford, pp. 431 și 444, trad. Libera, pp. 99 și 112 (cf. și nota 136, cu aceeași trimitere).

[171] Cf. ed. Crawford, p. 411, trad. Libera, p. 80.

[172] Cf. ed. Crawford, p. 440, trad. Libera, p. 109.

[173] Cf. Alain de Libera, *Introduction*, în Averroes, *L'intelligence et la pensée*, ed. GF–Flammarion, 1998, p. 31.

[174] Cf. ed. Crawford, p. 385, trad. Libera, p. 55 : „*<Aristotel> a spus în mod deschis că nici una dintre aceste părți ale sufletului nu este generabilă sau coruptibilă*".

[175] Cf. ed. Crawford, p. 451, trad. Libera, p. 119.

[176] Cf. ed. Crawford, p. 411, trad. Libera, p. 80.

[177] Cf. H A. Davidson, (1992), p. 223 sqq.

[178] Cf. *Republica*, 508b.

[179] Cf. ed. Crawford, pp 382–383, trad. Libera, pp. 52–53.

[180] *I e.* materia, forma și compusul. Cf. *De anima*, 412a 3 sqq.

[181] Cf. ed. Crawford, p. 409, trad. Libera, p. 78.

[182] Cf. O. Hamelin, (1953), p. 64.

[183] Cf. ed. Crawford, p 393, Libera, p 63 (Alain de Libera traduce. „*rien dont on dit 'ceci'*").

[184] Cf. *Timaios*, 52d.

[185] Cf. ed. Crawford, p. 407, trad. Libera, p. 75: „*formationibus singularibus communibus omnibus*".

[186] Cf. Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, ed. Amarcord, Timișoara, 1996, p 212

[187] Cf. ed. Crawford, p. 389, trad. Libera, p. 59.

[188] Cf. ed. Crawford, p. 391, trad. Libera, p. 61.

[189] Cf. ed. Crawford, p. 408, trad. Libera, p. 77 : „*În consecință, este posibil ca filosofia să fi existat mereu în cea mai mare parte a lumii, așa cum omul există grație omului și calul grație calului. Astfel, intelectul teoretic nu este nici generabil nici coruptibil*".

[190] Cf. ed. Crawford, p. 405, trad. Libera, p. 74.

[191] Cf. ed. Crawford, p. 411, trad. Libera, p. 80.

[192] Cf. ed. Crawford, p. 453, trad Libera, pp. 121–122

[193] Această „parțialitate" se referă la faptul că și Averroes și Alexandru consideră că intelectul *in habitu* provine din cel posibil, dar Averroes este în dezacord cu ideea originii lui pur materiale

[194] Cf Louis Massignon, *Appendice III*, în É Gilson, (1929–1930), ADHLMA, p 158

[195] Ambiguitatea este importantă pentru că ***intelectul*** poate fi doar al omului, în vreme ce ***inteligența*** poate semnifica o substanță spirituală separată, de pildă îngerul.

[196] Cf R A Gauthier, (1982), RSPT, pp. 3–55.

[197] Cf. ed Gilson, r 115–120 și 140 sqq Semnificațiile intelectului formează pentru Alfarabi o analogie triplă în care se regăsește raportul dintre materie și formă: forma este pentru materie ceea ce formele înțelese sunt pentru *intellectus adeptus*, apoi *intellectus adeptus* pentru cel *in effectu*, iar acesta din urmă pentru cel *in potentia* (cf r 207–213)

[198] Cf. ed. Gilson, r 228–229: *„tunc pervenies ad id quod est simile stellis, secundum comparacionem tue ereccionis"*.

[199] Cf. É Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, București, 1994, p 323

[200] Cf É Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, ADHLMA 4, (1929–1930)

[201] Cf Pierre Magnard, *Introduction* ..., în *La demeure de l'être*..., pp. 26–27

[202] Cf. Cristina d'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*, coll. *Etudes de Philosophie Médiévale*, ed J. Vrin, Paris, 1995, cap *Sources et structures du Liber de Causis*

[203] Cf. Cristina d'Ancona Costa, *op. cit.*, p 35

[204] Cf *Liber de causis*, prop. 22. *„Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus"*

[205] Cf. *Liber de causis*, prop 67 *„Intelligentia non est in tempore, immo est cum aeternitate"*

[206] Cf. *Liber de causis*, prop. 137, 149.

[207] Cf. prop 84, DAM, pp 210–211

[208] Cf prop. 30, 61, 65, DAM, pp 204–205 și 208–209.

[209] Cf Cristina d'Ancona Costa, *op. cit*, p 12

[210] Cf R de Vaux, (1933), RSPT, pp 193–245

[211] Cf R. de Vaux, *op. cit*, p. 212. Un alt argument a fost, pentru R de Vaux, o scrisoare pe care el o atribuie lui Frederic de Hohenstaufen, în care se donau cărți Universității din Paris, tot pe la 1230. R.A. Gauthier (1982, cf. *infra*) a negat acest argument, susținând cu argumente filologice că scrisoarea ar fi a fiului lui Frederic, anume tânărul Manfred al Siciliei, și ar data de pe la 1260

[212] F van Steenberghen, (1966), p 111

[213] Cf F van Steenberghen, *op cit.*, p 115

[214] Cf. Biblioteca Națională din Paris, mss. latin 15435, citat în Z. Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, Ossolineum, 1968, p 13

[215] Cf R A Gauthier, (1982), RSPT, pp 321–374

[216] Cf R A. Gauthier, (1982), RSPT, pp 3–55

[217] Cf ed Gauthier, r 61–62: *„et dicitur 'potentia' quasi 'post essentiam', quia naturaliter sequitur rem: prius est enim esse quam posse"*

[218] Cf ed. Gauthier, r. 330 sqq Credem că ideea provine din medicina arabă, poate prin Alfredus Anglicus, *De motu cordis* (o aluzie la această idee există la Sf Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, § 3 și 10, ed bilingvă de Horia Cojocariu, ed Charmides, Bistrița, 1999)

[219] Cf ed Gauthier, pp 424–425

[220] Cf. D. A. Callus, O.P., *The Powers of the Soul. An early unpublished text*, în RTAM, 19, 1952, pp. 131–170.

[221] Cf. ed. Callus, p. 152, r. 11–16: „*Habet autem forma visibilis alterum esse in subiecto et alterum in medio ... Nam in subiecto habet esse materiale, in medio autem, quod est aer, habet esse quodam non: nam quantum est de natura lucis quae facit inmutationem habet esse spirituale, quantum autem de natura aeris esse materiale*". Citând același text, părintele Gauthier trimite la Averroes, ed. Crawford, p. 277, r. 28–30: „*Color habet duplex esse, scilicet esse in corpore colorato (et hoc est esse corporale), et ese in diaffano (et hoc est esse spirituale)*".

[222] Cf. P. Minges, *Philosophischegeschichtliche Bemerkungen über Philipp von Grève*, în *Philosophische Jahrbuch*, XXVII, 1914, pp. 21–32.

[223] Cf. Albertus Magnus, *Summa de homine*, q. 55: „*sequentes enim Aristotilem et Averroym. . . dicimus intellectum agentem humanam esse coniunctum animae humanae*".

[224] Cf. *Chartularium* ..., pp. 114–116.

[225] Cf. *Summa de creaturis*, II, 5, a. 3: „*Quaeritur de sententia platonicorum: quia ipsi ponunt animas fuisse multas et in comparibus stellis positas, donec in corpora descenderent, et iterum post corruptionem corporum ad compares stellas redisse*".

[226] Cf. *Summa de universo*, II, 2, 9: „*Sufficit autem intelligenti unicumque ad destructionem sermonis istius*".

[227] Cf. *Summa de creaturis*, II, q. 5, a. 1.

[228] Cf. Sf. Bonaventura, *In II Sent.*, dist. XVIII, art. 2, q. 1, *Utrum animae omnium hominum sint una substantia an diversae*.

[229] Disputa are loc în 30 de argumente *pro* și 36 *contra* – rescrise apoi în tratatul lui Albert, *Despre unitatea intelectului*.

[230] Cf. Kurt Flash, *Introduction à la philosophie médiévale*, ed. Universitaire Fribourg-Cerf, 1992, p. 150.

[231] Cf. Alain de Libera, *Introduction*, în Thomas d'Aquin, *Contre Averroes*, GF-Flammarion, 1994, p. 21: „*En 1270, tout se présente autrement. Albert, mais aussi bien Thomas, doivent compter avec une formidable nouveauté: l'apparition, à l'université, d'un conflit des Facultés, opposant de façon chronique artistes et théologiens, et alimenté depuis 1265, environ, par une véritable littérature de propagande philosophique*".

[232] Cf. D. Salman, *Albert le Grand et l'averroïsme latin*, în RSPT, 1935, pp. 38–64.

[233] Un comentariu anonim datând din această epocă, publicat în 1963 de G. Venebusch, face legătura dintre teza cercetată și Averroes: cf. G. Venebusch, *Ein anonymer Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts Quaestiones in tres libros de anima*, Paderborn, 1963, citat de Steenberghen, *op. cit.*, p. 280.

[234] Cf. Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, I, ed. Hufnagel, p. 1, r. 12, *De XV problematibus*, I, și Sf. Toma din Aquino, *De unitate intellectus*, § 1. Iată pasajul din Albert: „*Et ideocumque dicit lex nostra, nunc omnino praeterimus, tantum ea accipientes quae per syllogismum accipiunt demonstrationem*".

[235] Cf. ed. Hufnagel, p. 1, r. 24–27: „*De hac igitur quaestione utrum videlicet quod remanet ex una anima sit idem illi quod remanet animabus, debemus facere disputationem*".

[236] Cf. ed. Hufnagel, p. 22, r. 31–32: „*Sed est intellectualis natura vicinior causa primae et est intellectualis natura vicinior naturae; et illa quidem quae vicinior est causae primae, secundum suos ordines movet orbes*".

[237] Cf. ed. Hufnagel, p. 13, r. 31–33.

[238] Cf. argumentele 1, 2, 7, 10, 16, 24, 25.

[239] Cf argumentele 3, 17, 19.

[240] Cf. argumentele 4, 5, 9, 11, 23, 27, 28, 30.

[241] Cf. argumentele 6, 18, 26

[242] Cf. argumentul 20.

[243] Cf argumentele 8, 13, 21.

[244] Cf. argumentul 29.

[245] Argumentul 7 atribuie lui Haly (Abubacher) ideea aristotelică a speciei care nu se divide prin sine, iar argumentul 9 atribuie unicitatea intelectului *adeptus* lui Alfarabi ceea ce nu se susţine textual.

[246] Argumentul 7 citează pe Averroes (cf. ed. Crawford, p. 387), ca şi argumentul 29 (cf. ed. Crawford, p 406) etc., şi contraargumentul 35 (cf. ed. Crawford, p. 408 celebrul pasaj al eternităţii speciei şi al actualizării ei, care implică pentru Averroes eternitatea practicării pe pământ a filosofiei).

[247] În contraargumentul 6, Albert sugera că ideea unităţii intelectului conduce la platonismul ideilor: *„aut incidemus in sectam eorum qui ponunt ideas"* (cf. ed. Hufnagel, p. 14, r. 75–76) Contraargumentul 36 spunea că nu are rost să credem că o substanţă superioară ierarhic corpului (intelectul agent) are nevoie de corp ca să se manifeste : *„quam absurdum autem hoc sit, quod substantia aeterna sit in potentia et efficiatur in actu et tempore et per id quod est temporale aliquo modo, scit omnis philosophus"* (cf ed. Hufnagel, p. 21, 38–4).

[248] Cf. ed. Hufnagel, p. 9, r. 41–78: *„igitur quod de intellectuali anima separatur ab omnibus, idem est et unum"*.

[249] Privilegiind ultimul aspect, Alain de Libera remarcă. *„L'averroïsme latin n'a donc pas été instauré par Siger, il a été instauré par les théologiens et adopté par le maître de Brabant"* (cf. *Penser au moyen Age*, ed. Seuil, 1991, p. 41)

[250] Cf. ed. Bazán, p. 3, r. 62–64: *„Unde cum intellectus simplex sit, cum advenit, tum in ipso suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositum"*.

[251] Cf ed. Bazán, p. 7, r 89–90

[252] Cf. ed. Bazán, p. 56, r. 69–71 : *„Et necessarium est ei cui ponit unum intellectum omnibus quod hoc sit per intentiones imaginatas"*.

[253] Cf. ed. Crawford, p. 405, trad. Libera, p 74.

[254] Cf. *De an.*, 428a 30 – b 1.

[255] Cf. ed. Bazán, p. 28, r. 74–78: *„Nec intelligas quod intellectus unus prius sit in duobus vel in tribus vel in mille quam intentiones imaginatae, sed potius e converso est"*.

[256] *„Nos cum adhuc essemus bachalarius, vidimus quemdam magistrum magnum, in philosophia maiorem, qui tunc esse Parisi: volentem tenere opinionem Comentatoris, concedentem quod homo non intelligat nisi sicut coelum intelligit, quare intelligit motor coeli, sic et homo intelligit, quia intelligit intellectus separatus."* — Cf. Aegidius Romanus, *In II Sent.*, disp 17, citat de Edouard Wéber, *op. cit*, p. 151.

[257] Cf. ed. Bazán, p. 26, r 23–24.

[258] Cf. ed. Bazán, p. 26, r. 13–14, şi p. 29, r. 102–105.

[259] Cf. ***, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*. Louvain – Paris, 1971.

[260] Cf. ***, *Trois commentaires ...*, p. 76, r 77–82 : *„Commentator secundo huius dicit quod corpora supercoelestia manifeste videntur intelligere et Aristoteles secundo Coeli et mundi hoc vult, cum tamen illa dicantur intelligere ex unione quae est ipsius*

intelligentis ad illa corpora, non quod intelligens sit unitum eis tamquam forma materiae sed solum ut motor".

[261] Citat de Z. Kuksewicz, *op. cit.*, p. 94, nota 22. „*Tu dices: ego experior et percipio me intelligere. Dico quod falsum est. Immo intellectus unitus tibi naturaliter, sicut motor tui corporis et regulans (...) immo intellectus agens tuo corpore ut obiecto experitur hoc, communicans illud aggregato dicto modo*".

[262] Cf. ed. Crawford, p. 407, trad. Libera, pp. 75–76.

[263] Cf. ed. Bazán, p. 40, r. 14–17.

[264] Cu toate acestea, nu lipsesc nici formulările ambigue din textul lui Siger: de pildă, deși omul nu este intelectul lui, Siger spune: „*Intellectus enim noster apprehendit se ipsum sicut operari*" (*Quaestio 4*, ed. Bazán, p. 14).

[265] Cf. § 14 al studiului de față.

[266] Cf. Boetius din Dacia, *Despre eternitatea lumii*, § 6, în DAM, pp. 140–141.

[267] Ea este o expresie a magnanimității filosofului, opusă idealului ascetic creștin. Cf. R.A. Gauthier, *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, ed. J. Vrin, Paris, 1951, pp. 466–488.

[268] Cf. X. Putallaz – R. Imbach, (1997), p. 127.

[269] Cf. Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain, 1908–1911, vol. II, p. 29 sqq.

[270] Cf. F. van Steenberghen, (1947), p. 417.

[271] Cf. F. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 432.

[272] Cf. F. van Steenberghen, (1966), p. 481.

[273] Cf. Luca Bianchi, (1996), ADHLMA, p. 76. Un alt exemplu posibil ar fi, pentru Luca Bianchi, cazul Sfântului Toma care este chestionat în privința a 108 teze profesate între 1256 și 1258 de către Petrus Tartaretus la Paris.

[274] Cf. ed. Hufnagel, p. 10, r. 15.

[275] Cf. Albert, *Despre cincisprezece probleme*, cap. I.

[276] Cf. finalul capitolului I al tratatului.

[277] Cf. S. Bonaventurae, *In II Sent.*, dist. 3, pars. 1, art. 1, q. 1.

[278] O concluzie similară asupra inaderenței lui Albert la textul lui Averroes desprinde Alain de Libera analizând capitolul II al textului (cf. *Introduction*, în Thomas d'Aquin, *Contre Averroes*, GF-Flammarion, Paris, 1994, pp. 27–33).

[279] Cf. Albert cel Mare, *Despre cincisprezece probleme*, cap. VII.

[280] Cf. F. van Steenberghen, (1966), p. 440.

[281] Cf. E. H. Wéber, (1970).

[282] Cf. Bernardo Bazán, (1974), RPL, p. 55 sqq.

[283] Cf. *De unitate ...*, § 1–14, *Summa contra gentiles*, II, 61.

[284] Cf. *De unitate ...*, § 15.

[285] Cf. *De an.*, 403a 10, 413a 3, 429b 4, 429b 21.

[286] Cf. *De unitate ...*, § 9. La fel în *Summa Theologica*, Ia, q. 79, art. 5, sol. 1: „*Intellectus dicitur separatus quia non est actus alicuius organi corporalis (...), non quasi sit aliqua substantia separata*".

[287] Expresia este luată de la Averroes. Cf. ed. Crawford, p. 384, trad. Libera, p. 54, cf. și nota 106 a lui Alain de Libera, *op. cit.*, p. 231.

[288] Cf. *Despre cincisprezece probleme*, VII.

[289] Această idee fusese deja formulată de Albert în *Despre cincisprezece probleme*, VII, și de Sf. Toma în *Summa theologica*, Ia, q. 76, a. 3 și în *Summa contra gentiles*, II, 68.

[290] Cf. E. Wéber, *op. cit.*, p. 188.

[291] Cf. S. Thomae Aquinatis, *Super librum de Causis Commentarium, lectio 18*.

[292] Cf. *De unitate* ..., § 89.

[293] Cf. *De unitate* ..., § 27.

[294] Cf. *De unitate* .., § 63–66, *Contra gentiles*, II, 73, *Q. disp. De anima*, a. 3, ad resp.

[295] Cf. comm. 20, tradus în acest volum.

[296] Cf. ed. Crawford, p. 400, trad. Libera, p. 69.

[297] Cf. *De unitate* ..., § 67–75, *Contra gentiles*, II, 59, sed contra 1, 2, *In de an.*, ad 429a 20.

[298] Cf. *Quaestiones* ..., q. 8, ed. Bazán, p. 25, r. 26–27. *„adică intelectul este mişcător al corpului sau motor în corp – id est intellectus est movens corpus vel motor in corpore"*.

[299] Cf. ed. Crawford, p. 411, trad. Libera, p. 80.

[300] Cf. *De unitate* ..., § 85.

[301] Cf. Albert, *De unitate intellectus*, arg. 36, ed. Hufnagel, p. 21, r. 38–41.

[302] Cf. *De unitate* ..., § 90–93, *Q. disp. De anima*, a. 3, resp. 2, şi Siger din Brabant *Quaestiones* ..., 9, Averroes, *Comentariul Mare* ..., 5.

[303] Cf. ed. Crawford, p. 411, trad. Libera, p. 80.

[304] Cf. ed. Bazán, p. 29, r. 6–8. *„Dicendum ad rationem quod intellectus non est motor nisi post apprehensionem intentionum imaginatarum et non secundum substantiam suam"*.

[305] Cf. *De unitate* ..., § 91.

[306] Cf. *De unitate* ..., § 99, § 101–104, Siger, *Quaestiones* ..., 9.

[307] Cf. E. Wéber, *op. cit.*, p. 93: *„Prezentarea din Summa Theologica Ia, q. 77, a.1 reprezintă o tentativă până în acest moment necunoscută de a întemeia pe baza elementelor furnizate de tratatul Despre suflet al lui Aristotel distincţia, în mică măsură aristotelică, între esenţa şi potenţele sufletului"*.

[308] Cf. *Summa Theologica*, Ia, q. 77, a.1: *„relinquitur ergo quod essentia animae non sit eius potentia"*.

[309] Cf. *Summa Theologica*, q.50, a. 4.

[310] Cf. S. Bonaventurae, *Utrum angeli compositi sunt de materia et forma*, II *Sent.*, dist. 3, pars. I, art. 1, q.1.

[311] Cf. Siger din Brabant, *Quaestiones* ..., ed. Bazán, p. 19, nota 42 pentru menţionarea opiniei lui Philippe le Chancelier.

[312] Cf. *De potentia*, q. III, a. 10: *„Cum anima non sit composita ex materia et forma ..distinctio animarum ab invicem esse non potest, nisi secundum formalem differentiam, şi solum secundum seipsas distingueretur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex diferentia materiali procedit· quae quidem animae competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei, numero diversas esse, şi a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione corpus quodammodo proveniat corpori, sicut a materiali principio, quamvis ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo"*.

[313] Cf. *Summa contra gentiles*, II, 75: *„Confitemur enim intellectum esse unum in specie in diversis hominibus, plures autem secundum numerum"*.

[314] Cf. DAM, pp. 80–81.

[315] Cf. *Metafizica*, VII, 1035b 27–31.

[316] Urmând o indicaţie a lui Aristotel din *Etica Nicomahică*, 1177b 25.

[317] Cf. *De unitate* ..., § 94–96, *Contra gentiles*, II, 73.

[318] În spiritul indicației lui Aristotel din *De anima*, 430a 23–25.

[319] Cf. *De unitate* ..., 106–113, *De ente et essentia*, II, 110–120, *Contra gentiles*, II, 75, arg.2 pro sqq. *Q. disp. de sp. creat.*, art. 9, și Averroes, *Comentariul Mare* ..., 5, Albert cel Mare, *De unitate intellectus*, arg. 27 pro.

[320] Cf. ed. Hufnagel, p. 29, r. 6–64. Argumentul la poziția lui Averroes nu are încă nimic din distincția tomistă *quo/quod*, ci el pare chiar să stea în acord cu Averroes în privința speciei inteligibile: Albert se mulțumește să spună că receptarea unei specii inteligibile în intelectul posibil nu este o actualizare, ceea ce nici Averroes nu negase. *„Haec enim receptio per actum, qui est actus possibilis, est receptio speciei hoc modo quo species specierum recipit speciei, et est receptio loci hoc modo quo id quod recipitur, non particulatur per ipsum recipiens"* (ed. Hufnagel, p. 29, r. 52–56).

[321] După ce amintește în acest tratat (ed. leonină, r. 95–110, trad. E. Munteanu, Iași, 1999, pp. 64–65) ideea unității intelectului ca derivând din unicitatea lui *intellectum*, Sf. Toma spune : *„quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum, sicut etiam si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium* ... — *căci universalitatea aparține acestei forme nu conform ființării pe care ea o deține în cadrul intelectului, ci în măsura în care se referă la lucruri în calitate de întruchipare a acestora; astfel, de exemplu, dacă ar exista o statuie corporală reprezentând mai mulți oameni, este evident că imaginea sau aspectul* (specia – n.n.) *statuii ar deține o ființă singulară și proprie...*". Se poate vedea cum în acest text *imago* și *species* au deocamdată o valoare sinonimă.

[322] Cf. *De unitate* ..., § 87–88.

[323] Cf. *De unitate* ..., § 102.

[324] Trebuie amintit că, pentru Sf. Toma, imaginea este nelipsită din intelecție, care este întotdeauna o *conversio ad phantasmata* (cf. *S. Theol.*, Ia, q.83).

[325] Cf. *De unitate* ..., § 107.

[326] Cf. E. Wéber, *op. cit.*, cap.VIII, *L'origine de la forme intelligible*, p. 312. *„La façon thomiste de comprendre l'intellect chez l'homme s'inspire également du grand néoplatonicien* (Plotin — n.n.) *mais interprétée avec Denys et ses sources"*.

[327] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, cap. 5.

[328] Cf. *De unitate* ..., § 31, § 84, *De ente et essentia*, V, și Aristotel, *Metafizica*, 1070a 25–27, Avicenna, *Liber de anima*, V, 3.

[329] Cf. Avicenna, *De anima*, V, 3, ed. S. van Riet, vol. II, p. 102 sqq. *„Singularitas ergo animarum est aliquid quod esse incipit et non est verum quod fuerit semper. Sed incipit incipit esse cum corpore tantum"*.

[330] Cf. ed. leonină, V, r. 60–70, trad. E. Munteanu, pp. 84–85: *„non tamen oportet ut, substracto corpore, individuatio pereat"*.

[331] Cf. *De unitate*..., § 114–118, și Siger, *Quaestiones*..., 7.

[332] Cf. *Metafizica*, 1074a 18–22.

[333] Cf. ed. Bazán, p. 23, r. 25–30: *„Item, supponamus quod intellectus aliquando separatur. Quando separatus erit, manebit cassus. Ergo aliqua operatio eius separabitur cum ipso. Sed, si per suam substantiam perficeret corpus, nullam haberet operationem sibi propriam. Quare nulla sibi appropriatur ab ipso et sic intellectus post sui separationem esset otiosus, quod falsum est"*

[334] Cf. DAM, pp. 78–79, pentru pasajul din Averroes, iar pentru Sf. Bonaventura, *In Librum Sententiarum*, II, dist. 1, p. 1, a. 1, q. 2.

[335] Cf. Alain de Libera (trad. 1994), p. 236.

[336] Cf. lectio 12, nr. 785. „*forte praeocupatus morte non complevit*".

[337] Cf. *De unitate* ..., § 100, 105, și Siger, *Quaestiones* ..., cf. ed. Bazán, pp. 23–26, *De anima intellectiva*, 7.

[338] Cf. *De anima intellectiva*, ed. Bazán, p. 103, r. 48–52: „*Quod si quis dicat: cum sit anima intellectiva aliqua in me, Deus potest facere aliam similem ei et erunt plures, dicendum quod Deus non potest contradictoria et opposita simul*".

[339] Cf. *De unitate*..., § 86.

[340] Acest fapt ne amintește evaziunea auctorială de la începutul tratatului lui Quintilian, *De institutione oratoria* : „*Post impetratam studiis meis quietem, quae per viginti annos erudiendibus iuvenibus impenderam, cum a me quidam familiariter postularent ut aliquid de ratione dicendi componerem, diu sum reluctatus* ...".

[341] Cf. ed. Bazán, p. 70, r. 11–14: „*Et ideo exposcentibus amicis, eorum desiderio pro modulo nostrae possibilitatis satisfacere cupientes (...) non aliquid ex nobis asserentes, praesenti tractatu proponimus declarare*".

[342] Cf. ed. Bazán, p. 99, r. 81–83.

[343] Cf. Albertus Magnus, *In de generatione et corruptione*, I, tr. 1, c. 22: „*Nihil ad me de Dei miraculis cum ego de naturalibus disseram*", și Sf. Toma, *S. Theol.* Ia, q. 76, 5, ad primum: „*in consideratione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat*".

[344] Cf. Boetius din Dacia, *Despre eternitatea lumii*, § 6, în DAM, pp. 140–141.

[345] Cf. ed. Bazán, p. 84, r. 46–48.

[346] Cf. ed. Bazán, p. 108, r. 83–87: „*Et dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione, et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnium rationem humanam superat*". Cf. ed. Bazán, p. 108, r. 83–87.

[347] Cf. ed. Bazán, p. 82, r. 98–2: „*isti viri deficiunt ab intentione philosophi, nec intentum determinant (...) Non contingit substantiam aliquam esse unitam materiae et potentiam illius substantiae esse separatum a materia*".

[348] Cf. ed. Bazán, p. 84, r. 60–61.

[349] Cf. ed. Bazán, p. 102, r. 29 – 103, 2. 59.

[350] Cf. ed. Bazán, p. 106, r. 18–22.

[351] Cf. ed. Verbeke, p. 235, r. 7–10, în acest vol. p. 69.

[352] Cf. Siger din Brabant, ed. A. Marlasca, (1972). În *Quaestio* 25, Siger susține faptul că tot ceea ce se petrece nou pe pământ este urma unei influențe celeste : „*Dicendum est secundum Aristotelem quod omne factum novum hic inferius sive sit novum velle, sive novum intelligere, sive quid aliud, tandem reducitur in orbem et motorem orbis in suam causam*" (cf. ed. Marlasca, p. 101, r. 17–20).

[353] Cf. ed. Marlasca, p. 112, r. 136–139: „*Averroes enim non posuit corpus communicare in hoc quod esset subiectum eius, nec intelligendo intellectum egere corpore ut corpore subiecto sed magis sicut obiecto cui naturaliter intellectus unitur*".

[354] Cf. ed. Marlasca, p. 115, r. 249–250.

[355] Cf. X. Putallaz, *La connaissance de soi au Moyen Age: Siger de Brabant*, ADHLMA, 1992, pp. 89–157.

[356] Cf. ed. Marlasca, pp. 173–174, r. 19–24: „*Dicendum est quod anima humana cognoscit essentiam suam non per se ipsam, sed per speciem inteligibilem alterius ab ea*..." Faptul este deja anunțat de o frază a tratatului lui Alexandru, *De intellectu*, § 8, tradus în acest volum: intelectul se cunoaște pe sine, dar nu ca intelect receptiv, ci ca obiect receptat

[357] Cf X. Putallaz, *op cit*, p 150.

[358] Cf. ed Crawford, p. 433, trad. Libera, p. 101. „*Credo enim quod iste homo fuit regula in natura, et exemplar quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem in materiis*".

[359] Este evident faptul că tema singurătății gânditoare este prezentă în Evul mediu latin, deși ea nu este esențială acestuia: ea începe cu Sf Augustin, *Solilocviile*, continuă cu *Prologul* din *Proslogion*-ul Sfântului Anselm și cu doctrina iluminării divine de la Sf. Bonaventura.

BIBLIOGRAFIE

I. Ediţii şi traduceri ale tratatului „De unitate intellectus contra averroistas" al Sfântului Toma din Aquino:

1. **Sancti Thomae Aquinatis**, *Opera omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1882 sqq., vol. XLIII, pp. 291–396
2. **Sancti Thomae Aquinatis**, *Opera omnia* ut sunt in Indice Thomistico, curante J. Busa, Stuttgart–Bad–Cannstadt, 1980, vol. 3, pp. 577–583
3. **Sancti Thomae Aquinatis**, tractatus *De unitate intellectus contra averroistas*, editio critica, <curavit> L.W. Keeler, Pontificia Universitas Gregoriana, textus et documenta, series Philosophica, 12, Roma, 1936
4. **S. Thomasso d'Aquino**, *Trattato sull' unita dell' intelletto contro gli averroisti*, traduzione, commento e introduzione di Bruno Nardi, Sansoni — Firenze, 1938
5. **S. Thomasso d'Aquino**, *Trattato sull' unita dell' intelletto contro gli averroisti*, traduzione, introduzione e note di U. Pucci, Torino, 1939
6. **Thomas d'Aquin**, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes, suivi des textes contre Averroës antérieurs à 1270*. Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1994
7. **Saint Thomas Aquinas**, *On the unity of the Intellect against the Averroists*, translated from the Latin with an Introduction by Beatrice H. Zedler, Milwaukee, 1968
8. *Az értelem egysége*, telyes gondozott szöveg, fordította, a kötetet szerkesztette és a kommentárokat írta Borbély Gábor, Ikon kiadó, Budapest, 1993
9. **Sf. Toma din Aquino**, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor, împreună cu fragmentele corespondente din*

Aristotel și Siger din Brabant, traducere din limba latină, note, tabel cronologic și postfață de Alexander Baumgarten, Editura „Decalog", Satu Mare, 1997

II. Ediții ale comentariilor lui Averroes și ale averroiștilor latini:

1. **Aristotelis**, *De anima libri tres cum Averrois Commentariis* et antiqua translatione suae integritati restituta, Venetiis, 1562
2. **Averroes**, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge, Massachussets, 1953
3. **Averroes**, *L'intelligence et la pensée – Grand commentaire du De anima, Livre III* (429a 10–435b 25), traduction, introduction et notes par Alain de Libera, GF-Flammarion, 1998
4. **Siger de Brabant**, *De necessitate et contingentia causarum*, in: J.J. Duin, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, textes et études, Louvain, 1954, pp. 14–50
5. **Siger de Brabant**, *Quaestiones in tertium de anima — De anima intellectiva — De aeternitate mundi*, éd. Bernardo Bazán, Louvain — Paris, 1972
6. **Siger de Brabant**, *Les Quaestiones super librum De Causis de Siger de Brabant*, éd. Antonio Marlasca, Louvain — Paris, 1972
7. **Siger de Brabant**, *Quaestionem in Metaphysicam*, texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris, éd. Armand Maurer, Louvain — Paris, 1983
8. **Siger de Brabant**, *Quaestionen*, în M. Grabmann, *Neuaufgefundene „Quaestionen" Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles*, cf. *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. I, Roma Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1924, pp. 103–147
9. **Siger de Brabant**, *Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. critique par B. Bazán, Louvain–Paris, 1974
10. **Kuksewicz, Zdzislaw**, *Averroïsme bolonais au XIV^e siécle, édition des textes*: Anselmus de Cumis, Cambiolus Bononiensis, Jacobus de Placentia, Jordanus de Tridentia, Matheus de Eugubio, Petrus de Bonifaciis, Wroklaw, 1965
11. **Van Steenberghen, F., Bazán, B., Giele, M.**, *Trois commentaires sur le traité de l'âme d'Aristote* (Philosophes médiévaux, XI), Louvain–Paris, Publications universitaires Béatrice-Nauwelaertes, 1971

III. Ediții ale autorilor greci și arabi citați:

1. **Alfarabi**, *De intellectu et intellecto*, în É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, ADHLMA, 1929–1930, pp. 115–126
2. *Algazel's Metaphysics. A mediaeval translation*, edited by J.T. Muckle, Toronto, The Mediaeval Studies, 1933
3. **Themistius**, *De anima*, ed. R. Heinze (*Commentaria in Aristotelem graeca*, V, 3), Berlin, 1899
4. **Themistius**, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, éd. G. Verbeke, Louvain — Paris, 1957
5. **Avicenna**, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I–V, édition critique de la traduction latine médiévale, par S. van Riet, Louvain, E. Peeters-Leiden, E.J. Brill, 1968–1972
6. **Avicenna**, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, I–X, édition critique de la traduction latine médiévale, par S. van Riet, Louvain, E. Peeters-Leiden, E.J. Brill, 1977–1980
7. *Liber de causis*, édition établie a l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin, O.M.I. Tijdschrift voor Filosofie, 28, Leuven, pp.1–115
8. **Alexander Aphrodisiensis**, *De anima liber cum mantissa*, ed. Ivo Bruns, în *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (Supplementum aristotelicum II, 1), Berlin, 1887
9. **Alexander Aphrodisiensis**, tractatus *De intellectu et intellecto* [*De intellectu*] în G. Théry, O.P., *Autour du décret de 1210 – II – Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir, Kain, 1926
10. **Nemesius Emesenus**, *De natura hominis*, în *Patrologiae cursus completus, series graeca*, ed. Migne, vol. 40 (pentru citatele din Grigore din Nyssa)
11. *Macrobii Opera*, recensuit F. Eyssenhardt, Lipsiae, 1868
12. *Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Berolini, 1882

IV. Alte tratate înscrise în tradiția aceleiași polemici:

1. **Albertus Magnus**, *De unitate intellectus*, în *Opera omnia*, vol. XVII, pars. I, ed. A. Hufnagel, Münster, 1975

2. **Aegidius din Roma**, *De plurificatione intellectus possibilis*, *De erroribus philosophorum*, 1272–1275
3. **Raimundus Lullus**, *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita sive Liber contra erorres Boetii et Sigeri*, Paris, 22 februarie 1298, éd. Keicher, pp. 94–221. Lucrarea reprezintă un comentariu la cele 219 teze condamnate de episcopul Étienne Tempier în anul 1277
4. **Raimundus Lullus**, *De naturali modo intelligendi*, Paris, mai 1310, éd. Keicher, p. 59 sqq.
5. **Raimundus Lullus**, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, Paris, iulie 1310, éd. Keicher, p. 53 sqq.

V. Exegeză:

1. **Albi, Jules d'**, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267–1277*, Paris, 1923
2. **Bataillon, L.J.**, *Les crises de l'Université de Paris d'aprés les sermons universitaires*, în *Miscellanea Mediaevalia*, X, 1976, pp. 155–169
3. **Bauemker, Cl.**, *Die Imposibilia des Siger von Brabant*, Münster, 1908
4. **Bazán, Bernardo**, *L'authenticité du <De intellectu> attribué a Alexandre d'Aphrodise*, în RPL, 71, 1973, pp. 468–487
5. **Bazán, Bernardo**, *La eternidad y la contingentia del intelecto en Sigerio de Brabante*, în *Philosophia*, XXXIX, Mendoza, 1973, pp. 63–84
6. **Bazán, Bernardo**, *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliciens radicaux?*, în *Dialogue*, XIX, 1980, pp. 235–254
7. **Bazán, Bernardo**, *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin*, în RPL, 72, 1974, pp. 235–254
8. **Bianchi, Luca**, „*Velare philosophiam non est bonum*". *A proposito della nuova edizione delle Quaestiones di Sigieri di Brabante*, în *Rivista di Storia della filosofia*, 40–1985, pp. 255–270
9. **Bianchi, Luca**, „*La felicita intelettuale come professione nella Parigi di Duecento*", în *Rivista di Filosofia*, 78, 1987, pp. 181–191
10. **Bianchi, L.**, *Il vescovo e i filosofi. La condamna parigina del 1277 e l'evoluzione dell' aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990
11. **Bianchi, L.**, *Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIIIeme siècle*, ADHLMA, 63, 1996, pp. 45–93

12. **Bobba, R.**, *La dottrina dell' intelletto in Aristotele e nei suoi piú illustri interpreti*, Torino, 1986
13. **Bréhier, Emile**, *L'averroïsme latin*, în *La philosophie du Moyen Âge*, éd. Albin Michel, Paris, 1949, pp. 335–344
14. **Bruni, G.**, *Egidio Romano anti averroista*, în *Sophia*, 1, 1993, pp. 208–219
15. **Brague, Rémy**, *Aristote et la question du monde*, cap. *„L'âme et le tout"*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, pp. 323-386
16. **Corte, Marcel de**, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, éd. J. Vrin, Paris, 1934
17. **Da Palma, G.B.**, *L'etternita dell'intelletto in Aristotele secondo Sigieri de Brabante*, "Collectanea Franciscanea", XXV, pp. 397–412
18. **Davidson, H.A.**, *Averroes on the material intellect*, Viator 17, 1986, pp. 91–137
19. **Davidson, H.A.**, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect*, Clarendon Press, Oxford, 1992
20. **De Mattos, G.**, *L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin*, în RPL, XLIII, 1940, pp. 145–161
21. **De Vaux, R.**, *La première entrée d'Averroës chez les Latins*, RSPT, 22, 1933, pp. 193–245
22. **Duin, J.J.**, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, textes et études, Louvain, 1954
23. **Flasch, Kurt**, *L'immortalité individuelle ou le retour à l'ésprit universel: Albert le Grand contre Averroës*, în *Introduction à la philosophie médiévale*, éd. Univ. Fribourg Suisse — éd. du Cerf, Paris, 1992, pp. 134–152
24. **Flasch, Kurt**, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Mainz, Dieterich, 1978
25. **Flasch Kurt**, *Einleitung zu Dietrich von Freiberg. Opera omnia, I, Schriften zur Intellekttheorie*, herausgegeben von B. Mojsisch, Hamburg, 1977, pp. IX–XXVI
26. **Gauthier, R.A.**, *Magnanimité – l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, éd. J. Vrin, Paris, 1951, pp. 466–488
27. **Gauthier, R.A.**, *Le traité „De anima et de potentiis eius" d'un maître des arts vers 1225*, RSPT, 66, 1982, pp. 3–55
28. **Gauthier, R.A.**, *Notes sur les débuts (1225–1240) du premier „averroïsme"*, în RSPT, 66, 1982, pp. 321–374

29. **Gauthier, R.A.**, *Notes sur Siger de Brabant, I. Siger en 1265*, în RSPT 67, 1983, pp. 201–232
30. **Gauthier, R.A.**, *Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272–1275, Aubry de Reims et la scission des Normands*, în RSPT, 68, pp. 3–49
31. **Gilson, Étienne**, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, ADHLMA, 1929–1930, pp. 5–158
32. **Gilson, Étienne**, *Dante et la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1939
33. **Gilson, Étienne**, *Le thomisme*, éd. J. Vrin, 1942, *cap. L'intellect et la conaissance rationelle*, pp. 286–308
34. **Gilson, Étienne**, *L'être et l'essence*, éd. J.Vrin, 1994, pp. 66–80
35. **Gomez, Nogales**, *Saint Thomas, Averroës et l'averroïsme*, în *Aquinas and Problems of his time*, ed. G. Verbeke and D. Verhelst, Leuven — The Hague, 1976, pp. 161–177
36. **Grabmann, Martin**, *Eine für Examinazwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfacultät aus der ersten Hälfte des 13 Jahrhunderts*, în Mittelalterliches Geistesleben, II, 1936, pp. 128–141
37. **Hamelin, Octave**, *La théorie de l'intellect d'aprés Aristote et ses commentateurs*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1953
38. **Hisette, R.**, *Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 Mars 1277*, în *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, hrsg. von A. Zimmermann, Miscellanea Mediaevalia 15, 1982, pp. 226–246
39. **Hödl, L.**, *Neue Nachtrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre*, Scholastik, 39, 1964, pp. 178–196
40. **Jolivet, Jean**, *Averroës et le decentrement du sujet*, în *Le choc Averroës. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe, Internationale de l'imaginaire*, 17/18 (1991), pp. 161–169
41. **Kenny, Anthony**, *Aquinas on Mind*, ed. Routledge, 1992
42. **Kuksewicz, Zdzislaw**, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance, La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^e^ et XIV^e^ siécles*, Ossolineum, Éditions de L'Académie Polonaise des sciences, Wroclaw,Varsovie, Cracovie, 1968
43. **Libera, Alain de**, *L'universel selon Averroës* și *La doctrine des universaux chez Saint Thomas d'Aquin*, în volumul *La querelle des universaux*, Paris, éditions du Seuil, 1996, pp. 206–229 și 262–282
44. **Libera, Alain de**, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1990
45. **Libera, Alain de**, *Penser au Moyen Âge*, éd. Seuil, Paris, 1991

46. **Mahoney, E.P.**, *Saint Thomas and Siger of Brabant revisited*, The Review of Metaphysics 27, 1982, pp. 531–553
47. **Mandonnet, P.**, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^ème siécle*, première partie, Louvain, 1911
48. **Masnovo, A.**, *Alberto Magno e la polemica averroistica*, în *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 24, 1933, pp. 162–173
49. **Marlasca, A.**, *Les Quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, Introduction, Louvain, 1972, pp. 7–43
50. **Moraux, Pierre**, *Alexandre d'Aphrodise exégete de la noétique d'Aristote*, Liége, 1942
51. ***, *Multiple Averroës, Actes du colloque International organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroës, Paris 20–23 septembre 1976*, Paris, Les Belles Lettres, 1978
52. **Nardi, Bruno**, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, 1945
53. **Nardi, Bruno**, *Egidio Romano e l'averroismo*, Rivista di storia della filosofia, 3, 1948, pp. 8–29
54. **Nardi, Bruno**, *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, în *Giornale critico di philosophia italiana*, vol. XVII, 1936, pp. 26–35, vol. XVIII, 1937, pp. 160–164
55. **Nardi, Bruno**, *Saggi sull' aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958
56. **Noica, Constantin**, *Încercarea lui Toma din Aquino*, în *Schiţă pentru istoria lui 'Cum e cu putinţă ceva nou?'*, ed. „Bucovina-I.E. Torouţiu", 1940, reeditare Humanitas, 1995, pp. 184–224
57. **Nuyens, François**, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1973
58. **Putallaz, F.-X.**, *Le sens de la reflexion selon Thomas d'Aquin*, în *Études de philosophie médiévale*, LXVI, Paris, J. Vrin, 1991
59. **Putallaz, F.-X.**, *La connaissance de soi au Moyen Âge: Siger de Brabant*, ADHLMA, 59, 1992, pp. 89–157
60. **Putallaz, F.-X., Imbach, Ruedi**, *Profession: philosophe – Siger de Brabant*, éd. Cerf, Fribourg, 1997
61. **Rahner, Karl**, *L'esprit dans le monde, la metaphysique de la connaissance finie chez Saint Thomas d'Aquin*, éd. Mame, 1967
62. **Redl Karoly**, *Az 1277- es párizsi elítéli határozat*, Budapest, 1987
63. **Renan, Ernest**, *Averroës et l'averroïsme, essai historique*, Paris, 1852
64. **Rousselot, P.**, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, 1908, 2^e éd. 1924, 3^e éd. 1936

65. **Salman, D.**, *Albert le Grand et l'averroïsme latin*, RSPT 24, 1935 pp 38–64
66. **Sertillanges, R.P.**, o.p., *L'être et la connaissance. L'âme humaine*, în *Les grandes theses de la philosophie thomiste*, Libr. Bloud and Gay, 1928, pp. 10–41, 182–214
67. **Steenberghen, F. van**, *Siger de Brabant d'aprés ses oeuvres inédits*, Louvain, 1931
68. **Steenberghen, F. van**, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, Palais des Académies, 1938
69. **Steenberghen, F. van**, *La philosophie au XIIIe siècle*, Paris – Louvain, 1966
70. **Steenberghen, F. van**, *Maître Siger de Brabant*, Paris – Louvain, 1977
71. **Steenberghen, F. van**, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotelisme parisien*, Louvain, 1946
72. **Steenberghen, F. van**, *La signification de l'oeuvre anti-averroïste de Raymond Lull*, în *Estodios Lullianos*, IV, 1960, pp. 113–128
73. **Steenberghen, F. van**, *Le De quindecim problematibus d'Albert le Grand*, în *Mélanges Auguste Pelzer*, Publications Universitaires de Louvain, Paris – Louvain, pp. 415–439
74. **Tresmontant, Claude**, *La polemique contre le monopsychisme*, în *La metaphysique du christianisme et la crise du XIIIeme siècle*, Éd. du Seuil, Paris, 1964, pp. 296–317
75. **Vennebusch, J.**, *Ein anonymer Aristoteles kommentar des XIII. Jahrhunderts: Quaestiones in tres libros De anima*, Paderborn, 1963
76. **Vennebusch, J.**, *Die Quaestiones metaphysicae tres des Siger von Brabant*, Archiv für Geschichte der Philosophie 48, 196, pp. 163–189
77. **Vlăduțescu, Gheorghe**, *Îndrăznelile filosofului de pe strada Du Fouarre*, în *Introducere în istoria filosofiei medievale*, Editura Enciclopedică Română, București, 1973, pp. 148–156
78. **Weber, E.-H.**, *L'homme en discussion a l'Université de Paris en 1270*, Paris, éd. J. Vrin, 1970
79. **Weber, E.-H.**, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1991
80. **Zimmermann, A.**, *Albertus Magnus und der Lateinische Averroismus*, în *Albertus Magnus-Doctor Universalis (1280 / 1980)*, herausgegeben von G. Meyer und A. Zimmermann (Walberger Studien 6) Mainz, 1980, pp. 465–493

VI. Bibliografii tomiste:

1. **Mandonnet, P., Destrez, J.**, *Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir, Kain, 1921 (II[e] éd. revue et completée par M.D. Chenu, Vrin, Paris, 1960)
2. **Wyser, P.**, *Thomas von Aquin - Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Francke, Bern, 1950
3. **Wyser, P.**, *Der Thomismus*, Bern, 1951
4. **Bourke, V.J.**, *Thomistic Bibliography 1920–1940*, St. Louis University Press, 1945
5. **Miethe, T.L. and Bourke, V.J.**, *Thomistic Bibliography*, 1940–1978
6. *Bulletin Thomiste*, Le Saulchoir, Kain, 1924–1965
7. *Rassegna di letteratura tomistica*, Nuova Serie del „Bulletin Thomiste", edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1969

VII. Documente auxiliare:

1. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Henricus Denifle O.P., auxiliante Aemilio Chatelain, Tomus 1, Parisiis, 1889
2. **Hisette, R.**, *Enquête sur les 219 articles condamnés a Paris le 7 mars 1277* (Philosophes medievaux, XXII), Louvain – Paris, Publications Universitaires Vander-Oyez, 1977. În acest volum este cuprins textul celor 219 teze condamnate de Étienne Tempier, împreună cu un tabel al corespondențelor cu tezele condamnate în 1270 și un comentariu al sursei literare a fiecărei teze în parte

VIII. Alte traduceri în limba română din Sf. Toma din Aquino:

1. *De magistro*, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere, note și glosar de Mariana Băluță-Skultety, ed. Humanitas, București, 1994
2. *Despre ființă și esență*, ediție bilingvă, traducere și note de Dan Negrescu, ed. Paideia, București, 1995
3. *Summa theologiae — Despre Dumnezeu*, traducere de Gh. Sergiu și Paul Găleșanu, cu un studiu introductiv de Gh. Vlăduțescu, ed. Științifică, București, 1997
4. *De ente et essentia / Despre ființă și esență*, ediție bilingvă, introducere și comentarii de Eugen Munteanu, ed. Polirom, Iași, 1998
5. *Despre eternitatea lumii*, ediție bilingvă, în: Aristotel, Plotin, Toma din Aquino etc., *Despre eternitatea lumii*, traducere, note

și postfață de Alexander Baumgarten, col. *Cogito*, ed. Iri, București, 1999

6. *Despre principiile naturii*, ediție bilingvă, traducere de Doru Valentin Căstăian, cu o postfață despre problema analogiei ființei de Alin Tat, col. *Filosofie medievală*, în curs de apariție la ed. Univers Enciclopedic, București

INDEX NOMINUM ET TERMINORUM

LA EDITURILE IRI ȘI UNIVERS ENCICLOPEDIC AU APĂRUT: